新潮

The Renaissance

第一卷第四號

民國八年四月一日

發行者

國立北京大學出版部

中華民國郵務總局特准掛號認爲新聞紙類

新潮　第一卷　第四號　目次

民國八年四月一日初版發行

編輯者北京大學新潮社

什麼是思想？

汪敬熙

自民國五年一月東方雜誌發表黃遠生先生的國人之公毒一篇文章之後，有許多人都同聲說我們中國各種壞處的根原就是思想界並且又說如想改革中國第一步就須改革思想。然而這些人說來說去，總沒有說出思想究竟是什麼，仍免不了「籠統」的毛病。即如黃遠生先生說「思想者靈魂所生之空氣，社會之人翕受以爲活者也。」(一)這一句話裏面，「靈魂」這個名詞就不「明晝」，並且他這個定義甚不明瞭確切又如我的同學傅孟眞君所作的中國學術思想界之基本誤謬(二)一篇文裏也沒有說思想是何物。我想對於這個問題須作五層研究：第一須知道思想的本質第二須知道中國人思想的習慣有什麼不良之處；第三須知道這些壞習慣從何而來；第四須知道這些壞習慣受何種社會制度之影響及他的對於社會制度的影響；第五知道以上所講的四項事之後，才能開脈案定藥方。若不照着這五層辦法，只羅列一些中國人思想的惡劣習慣之後就開脈案定藥方仍脫不了中國人思想的惡習仍是一個「治死人不償命」的不是一個眞正「望聞問切」的醫生；仍無有「療病希望」之藥。照着上面所講的五層的研究的方法，是件甚不容易辦的事，我一個青年學生，更是沒有力量辦。我在這篇文裏不過把從前所讀的心理學書裏關於思想的議論集在一處寫在下面對於讀者諸君略微的供獻一點研究第一層問題的材料罷了。

現代的心理學有一新派叫做行爲主義 (Behaviourism) 這派的學者說，心理學是研究行爲的科學 (The Science of Behavior) 他們這一派，(The Stuctural School) 與構造派不同因爲構造

派的人是專描寫意識並且專用根據內省（Introspection）種種分析的方法來描寫；而行為派的人，除去如華臣（J. B. Watson）等極端的主張與為主義者外，都是兼研究行為及意識，不過他們研究意識是看他與行為有什麼關係，不是只描寫他；並且行為派的所用的方法多注重觀察及試驗動物的行為，以求他的因果關係。譬如研究情緒（Emotion）。搆造派的人如同馮德（Wilhelm Wundt）只講他的分類，他是什麼簡單的心理原素搆造成的，他與血的流行，呼吸的緩速等，有何關係，及他的表示的行動（德文為 die Ausdruckbewegungen der Affekte，英文為 The Expressions of Emotion）有何種法則。（三）行為派的人如同麥多古（Wm Mc Dougall）就專從情緒與人的行為有何種關係，去研究他，（四）因他們兩派研究的方法不同，及眼光不同的緣故，他們研究的結果以異；他們研究的結果的價值也不一樣。若從實用方面看起來，我們總覺着行為派的議論價值高一點，於實際上及研究學問上，都能給我們許多幫助。心理學上還有一派叫做機能主義（Functionalism）。這一派的主張雖同行為派不甚相遠，然而他的研究結果確與搆造派相近，不過只名詞有點兒不同，仍不能真正從行為上研究意識。我們拿安吉兒（J. R. Angell）的 Psychology 同桑代客（E. L. Thorndike）麥多古，華臣等的議論一比較，就可以知道機能派與行為派並不相同了。由上面說的看起來，我們知道行為主義的心理學切於實用，所以我就把我所知的他們對於思想的議論聚攏起來，摻以己意，介紹在下面（五）

（一）

人同其他的動物一樣，生來就有許多行為的傾向（Tendency）。見了某種事物，就發生某種衝動，因而立刻就作某種的事情，譬如從蛋殼裏出來十八點鐘到三十點鐘的雞，見了有顏色的小東西就啄；到了二十多天的時候，他見了新的，動的物件就叫，就跑，就伏在地上。又如我們有一隻家裏養的從來沒有到野地裏出過的獵狗。如果有一天我們帶他到田地裏去，他一聞見草間野兔的味，必定立刻跑着搜尋。又如一個猴子，生了小猴之後，必定竭力照顧這個小猴；如果我們要將這小猴子拿走，他一定同我們抵抗。幾個月的小孩見了東西，就抓起來，往嘴裏塞；幾歲的小孩，聽見雷聲，就藏起來；十幾歲的小孩，見了跑的小動物，就捕；及青年的婦人生了兒子之後，就盡心撫養他，保護他：都同上面講的禽獸的行為是一種的。不過其他物的行為的傾向沒有人的多，組織沒有人的複雜，並且不同人一樣能把這行為傾向的目的清清楚楚的曉得，及能設計畫以求達到目的罷了。這些行為的傾向，我們叫他做素質（Innate Dispositions）。（六）

思想也是一種素質。我們可以拿下面所舉的兩個例來證明。設如一個人去重遊陶然亭，走在一個路叉口上，不知道那條是正路。他立定了一看，有一條甚像他上次走的那一條路。他接着一看這條路的方向，似乎不是往陶然亭的正路。他立刻又看那一條路，仔細想想他上次到陶然亭去的時候路上的情形，再看看這條路上的情形。隨看，隨想，隨着就比較。比清楚了，他以為第二條路是正路。然而他還怕不確。他於是上了一個高崗上望了一會兒。望的確了，他纔順着這條路走。如果這條路真能使他走到陶然亭，纔能說是把問題解決了。又如一個人讀書看到一句不明白他的意思，他立刻重讀一遍，心

理生出一個意思。」想上文，他覺着這個解釋似乎不對，因而他又從上文裏生出一個解釋。然而讀了下幾句，他立時覺得這個解釋也不的確。他心裏想想他讀的這章書的大意，再把不明白的那一句重讀一過，把他解釋明白了，纔接續着往下讀。由這兩個例，我們可以看出，凡人的行為過着困難，心裏立刻生出一個問題；同時生出對於這個問題的解答，及答案的證明；並且非至有一個答案確實證明了，因而問題解決了，他心中的思想是不息的。簡單說來，思想就是在一個困難情形之下，自然引起的心內的動作，利用已往的經驗，求渡過現在的困難的方法。再簡單一點兒說，思想是一種素質。(七)

把思想這種素質分析起來，我們可以看出他的歷程（Process）有四步。第一步是目的（Purpose）。上文舉的第一個例，那個人的思想的目的是尋路；第二例，那個人的思想，是因為要找不明白的句子的解釋，因而激動起來的。第二步是對於當時情形（Situation）的解釋。尋路的人總有一個岐路的情狀在他心裏；讀書碰到不明白的句子的人，心裏總有這句書同他的上下文的影子。第三步是問題的解決（Solution）。看了歧路的情形之後，尋路的人立刻覺着那條是正道；看了上下文及不明白的句子之後，讀書的人心裏卽時生出一個解釋。第四步是信心（Belief）。經種種的考驗都可以證明的那條路，尋路的人一定信他為正路；經種種的考驗都打不破的解釋，讀書的人一定信他為那句不明白的書的確解。(八)這四步我們在下面略加解釋。不過我們須要知道這四步是甚相銜接的，並且往往有一步或兩步隱而不顯。對於目的，人時常是不自覺的（Unconscious）；有時斷案及考驗同時發現，我們多看不出他們是兩步；並且常常知道情形之後，立刻生出確當的斷案，我們不待考驗他，就信他為眞實了。在實際上，雖往往有看不出來的一兩步，然而我們要知道思想的心理，非將這四步全研究不可。因為倘若偶爾忘掉其中的一步，我們立刻就陷於誤謬了。

(壹)目的。　照上面舉的兩個例看起來，總是在一種困難情形之下，我們的行為不能達到行為的目的，須設法渡過這個困難之後，我們才思想。這種渡過困難的需要，就是思想當時的目的。目的是思想中的最重要的分子。凡是思想，都有目的；不過有時能自覺，有時不能自覺，目的的存在罷了。若是人的思想沒有了目的，那就不成思想了。就以現在我國人討論思想問題而言，我們思想（動詞）思想（名詞）的目的，卽是求打破思想機能所受的阻礙。我們國裏近來所應行的改革太多了，既不知從何改起；又不知用什麼方法改革；並且從前所行過的改革方法都不能像預期的成功。因為這個緣故，一般人心裏都有「思想與實行究竟有什麼關係？」的一個疑問。再者，我們的思想，由往日的教育上承受了許多惡習，令我們的思想不能明晝。在思想負最重的職務的時候，而不能有明晰的思想，我們當然要問，「思想為什麼成了這個樣子呢？」這兩種疑問，都是因思想的機能受了阻礙，不能使我們渡過實際上的困難，而發生的；所以說我們現在討論思想的目的，就是因為要除去思想自身所受之困難。(九)思想非有目的不可，由這個例更可以看得清楚了。

目的對於思想歷程的全體有指導之力。尋路的人的思想的目的，是尋正路。岐路的情形，在他心裏所喚起的意思，都是與「是否正路」這個問題有關係的；他記起的往日的經驗，都是與這個問題有關係的；他心裏想起的問題的解決，也都是與這個問題有關係的；考驗解決的當否的時候，想出來的

證明更都是與這個問題有關係的，至於路傍的風景與他尋正路的目的無甚關係，他也就不問了。讀書碰到不明白的句子，思想的目的在求這句的解釋，他的思想的全體都是與這個目的有關係；他絕不會管這一頁紙的黑白，鉛字的大小，字體的美醜，等事。所以說目的對於思想的歷程，自始至終有指導管理的權力。目的是思想的中心，所有想出的意見，都是圍着他走的；我們如果不知道目的的權力，對於思想的心理裏面的許多問題，都不能解決了。

雖然思想歷程中最重要的分子就是目的，然而目的往往是不自覺的。因爲目的雖是對於思想的歷程有指導之力，但是在看見情形的時候，心裏只有這種情形喚起的，由目的定的意思，而對於目的，多是不自覺的；在知道情形之後，心裏立刻有一個解決，這個解決也是由目的定的，然而心裏只有這個解決，並沒有曉得目的；並且在思想起首的時候，有時我們能自覺思想的目的，然而常常一遇着困難，就想因而不自覺思想的目的了。所以目的雖是最重要，卻時常不容易看出的；因而講思想的時候，極易忘了他。

我們對於目的一層，已經略略的解釋了一點兒。還有一層，我們須要注意，就是我們說的思想的目的，是思想當時的目的。這種目的與我們的他種素質，欲望 (Desire) 情操 (Sentiment) 都有關係。但是這個問題，現在不論，留在下文裏面再爲略說。(十)

(貳)情形　凡是一個問題，就有他的情形。因爲凡是行爲遇了阻礙，他所有的方法都不能越過這個困難，纔發生問題，纔有思想的行爲。情形既是思想的前因，問題既是發生在困難情形之下，當然是有一個問題就有一個情形。我們在這情形之下，看見了許多或是可做的行爲，或是適當的理論，然而卻不知道那種行爲眞可以達我們的目的，那個理論確是眞實不虛的原理。譬如尋路的人，看見幾條路，都可以走，然而卻不知道應該走那條；讀書碰到不明白的句子的人，看見這一句由上下文看起來有幾個解釋，然而卻不知道那個是確解。所以凡是引起思想的情形之中，都有一個衝突，而思想的職務就是解決這個衝突。我們如果把情形看的清了，當然容易解決這個衝突。換一句話說，情形解釋清了，思想的目的容易達到。故思想的目的達到與否，依賴着情形的解釋明瞭與否；並且好的思想的結果，半多是由解釋困難情形清楚之後，下的斷案。因而情形解釋的職務，是將情形中與目的有關的事實，挑揀出來，以作求解決的根據。

然而情形的解釋的觀察點，卻是靠着思想的目的而定。譬如尋路的人與一個尋找畫景的美術家同在一個路叉口上。他們對於這兩條路的解釋，便迥然不同了；因爲上一個人的目的是尋路，而下一個的目的是找畫景。他們兩個人的目的不同，情形的解釋當然不是一樣。就是同一個人在同一個情形之下，如果他的思想目的一變，他對於情欲的解釋立刻也隨着改變。譬如一個畫師到深山裏面去尋畫景，他對於山內各處的樹木花草水石等等，都是看他美不美。然而如果他遠遠的望見一支老虎，他立刻想着躲避，因而對於看見的樹木，都是看他自己能夠藏在上面不能。所以我們可以知道，對於一個情形，往往可以有許多不同的解釋，在這些不同的解釋中，我們究竟想起那一個來，都是由我們當時的思想目的而定。

我們現在所說的情形的解釋，即是邏輯上所謂判斷（Judgment）。在邏輯上說，判斷是兩個概念（Concepts）的連合。然而在心理上說，卻不是這樣。因為邏輯上所研究的，多是用言語表示出來的思想的結果，不是思想的歷程。譬如尋路的人說：「這條路是正路。」由他這句話看來，是「這條路」和「正路」兩個名詞，用一個系詞連合在一處的。由他的思想的歷程看來，因他的目的是尋路，他看見這條路之後，心裏立刻現出正路這個意思。意思的代表往往是一個概念，所以他心裏只有「正路」一個概念；並不是先有「這條路」的個觀念，後有「正路」一個概念，再用個「是」字把他們綁在一處。因而我們說情形的解釋，是心裏有一個表現物件（The prosented）之後，立刻給他的一種意思，並且這種意思往往有一個概念作代表。簡單點兒說，情形解釋的歷程，同知覺（Perption）的歷程一樣。

由說情形的解釋（即判斷）連帶引起的有三個問題。即是什麼是意思？什麼是概念？概念與意思有什麼關係？從一方面說，凡是思想都是對於一種意思不明瞭的事情，求出他的意思的作用；是以這三個問題與思想問題的全體有重大的關係。但是現在限於篇幅，不能詳說，只把這三個問題的說明，簡單寫在下面罷了。

（甲）我們要知道意思的性質，須先考查意思從何處而來。意思多是從實際的行為得到的。對於遇着的不知道的物件，我們總覺得不知道他的意思。然而如果我們遇着這種物件的時候多了，有幾種的行為，合他聯合在一起了；因而這些特別的行為，就可以使我們知道這種物件與他種東西不同之處。換一句話說，就是可以使我們知道這種物件的意思了。譬如對於聲音，不知音樂的人，多不能把他的高低強弱辨的清楚；學了音樂之後，對於高低強弱不同的聲音，都有一種特別行為聯在一起，因此之故，對於聲音的高低強弱，就能分別其清楚了。所以我們說，意思是我們對於物件的特定的反應的態度。

（乙）構造派的心理學都說，概念是由許多具體的觀念中，撰出他的共同性質，概括造成的觀念。其實不然，我們並非先有了許多具體觀念；再把這些具體觀念分析了，取出他們的共同之點，造成一個概念，我們的概念都是因為行為的結果，心裏生出來的一種物件的標準觀念，這種標準觀念，都是適合實際的應用的。這種標準觀念能使我們知道不認識的物件；能使我們，對於看見的物件，知道他的旁的意思；能使我們知道這個物件，在與他有關係的知識之中，佔個什麼位置。我們認識一種物件的時候，心中所有的就是這種物件的標準觀念；我們回想一種物件的時候，心中所生的就是這種物件的標準觀念；我們比較物件的差異的時候，我們也就是用物件與他的標準觀念比，並不是以物件與物件比，由此看來，概念的造成，是由於人心中一種用標準思想的傾向；而標準就是由實際的需要造成的；所以我們說，概念是一種適於應用的標準觀念。

（丙）由上面說的意思和觀念的意義看來，我們所以知道意思與概念並不是根本相異的。概念是一種意思的標準，而意思就是由這種標準引申出來的。譬如我們聽人說「桌子」一個名詞，我們心裏立刻引起一種「有幾條腿的方木的觀念」。如果我們要作文，我們心裏立刻將「在上面可以寫字」的意思與他聯起來了。如果我們要吃飯，我們立刻將「在上面可以吃飯」的意思與他聯起來了。是

以概念就是物件的一種標準觀念；而意思就是這種標準觀念，在特種思想目的之下，指示與我們的特種行爲能以有的結果。(十一)

(叁)問題的解決和解決的證明。　學過邏輯的人，多半以爲思想的歷程是同三段論法一樣。先有一個大前提和一個小前提，再把這兩個前提合起來造出一個斷案。然而由近來心理學的研究看來，思想的歷程卻不是這樣。因爲我們看了情形之後，心裏立刻生出一個解決，並不覺得造成這個解決的理由。譬如尋路的人看了四圍的情狀之後，立刻以爲那條路是正路；通常他心裏決不是先造兩個前提，而後求一個斷案。但是如果遇見疑難，我們須得要證明這個斷案的時候，我們方纔求這個斷案的理由。這時候，我們思想的歷程纔與三段論法有像類似之處。譬如尋路的人對於他以爲是正路的那條路起了疑惑，他心裏想這條路與他上次走的路有相似之點，所以是正路。我們可以把他這個理由造成一個三段論法的樣子，寫在下面；

「凡有某種情形的路是正路，

這條路有某種情形，

所以這條路是正路。」

由此看來，解決和證明不是一樣東西；而邏輯上講的演繹法和歸納法只是兩種證明的法子。所以現在我們先講解決，而後再論證明。

我們的思想，既因爲有困難纔發生的，而思想的效用是在求渡過這個困難的法子，所以思想的歷程中的各步都是與這種困難有關係的。我們已經知道，目的是爲困難所定；判斷是困難情形的解釋；那麼，問題的解決與引起思想的困難有什麼關係呢？我們可以說，解決就是渡過困難的法子。若是我們的行爲不能達到目的因而思想的時候，這個問題的解決就是指示給我們的一種可以達到目的的方法。若是我們因爲一個與行爲關係遠的困難而引起思想的時候，這個問題的解決就是指示給我們的一種可以使已往的經驗渡過這個困難的方法。如尋路的人的思想，他的問題的解決是找着正路：就是前一項的例。如科學家遇見新事實而思想的時候，他的問題的解決是能以這種新事實與他所知的學說不相抵牾：就是後一項的例。我們所以說，思想問題的解決就是除去困難情形裏頭的衝突的法兒。不過我們須要知道，雖然看清情形之後，有時就能有適當的解決，然而常常卻是經過棄去許多似是而非的解決，方能得到適當的解決。並且有時因爲適當的解決甚不易得，我們想了一會兒就不再想了：或是拿他作一個懸而未決的問題；或是將一個能夠敷演講下去的解決當作適當的。

問題解決的出現全是從聯合歷程的法則 (The Laws of Assocition)。 聯合歷程的法則，是心理學上的一個大問題，現在限於篇幅，不能論了。我們現在要說明的，就是思想問題解決的發生既是聯合歷程，所以思想的時候，只能等着各種的解決自己在心裏現出之後加以撰擇，而決不能以意志強迫着心裏生出一個解決。譬如排益智圖。我們看了圖樣之後，心裏想一個排法。拿起圖板一排這個法子不對；接着我們心裏又現出一個方法，再來試他。想一個方法試一次；等到心裏現出對的排法才止。我們只能試驗撰擇心裏自自然然現出的排法，等到有了對的法子之後方才不想；然而決不能由自

已的意志使合宜的排法現出。如果是能以意志使適當的解決出現，那就是人類的莫大的福氣了！

雖然問題解決的發生是一種聯合作用，是不自覺的我們不能確實說出適當解決發現出來的原因；然而我們卻可以求出能使適當解決發生的情形能使適當解決發生的心理的情形有三個。第一種是已經得的情形的解釋。這是使我們得問題解決的線索。這層上文裏面已經說過了。第二種是思想的目的。目的規定心內喚起的觀念的範圍，並且指導我們撰擇適宜的觀念。這一層我們在上文裏也說過了。第三種是與思想問題有關係的經驗。思想是以過去的經驗適應新發生的問題，是以已知的事推未知的事；所以已往的經驗是思想的基礎。不獨已往的與思想問題有關係的經驗與問題的解決有關係，即目前的經驗也與問題的解決有影響。牛頓看見蘋果墜在地下，而悟出物體相引之理。達爾文和華力士 (A. R. Wallace) 都是讀了馬爾薩斯 (T. R. Malthus) 的人口論 (On the Principles of Population) 而想得天然淘汰 (Natural Selection) 之理。這都是由目前的經驗得到適宜的解決之例。但是目前的經驗雖有時能指示給我們適宜的解決，過去的經驗卻實是思想的基礎。因為不獨思想用的器具 (就是概念) 是由過去的經驗造成；並且如果思想不是根據過去的經驗求渡過現在困難的方法，思想就不是一種聯合作用了。所以對於一類問題有過經驗的，對於解決這類問題的希望，總比沒有經驗的大。譬如學過物理的人，總比沒有學過的人，似乎能夠解決給他的物理問題；並且有了解決之後，也能確定其當否。然而我們卻不能說也一定可以解決這個物理問題；因為聯合作用的歷程是不自覺的，是我們的意志不能管的，是一半靠着個人的天資氣質，種種不認直接管理的事情的。

問題的解決算是講完了，我們現在論證明。

我們心中想得一個問題的解決之後，我們才去證明他。證明就是看看這個解決可信與否；如果心內沒有解決，我們去證明什麼呢？教邏輯的人往往對學生說：「假定這兩個前提是對的，我們看從這兩個前提內可以得什麼斷案？」他似乎是以為人的思想全是由兩個前提內求一個斷案，——就是全從三段論法。然而以我們每日的經驗講來，思想的時候，全是先有一個斷案 (即問題的解決) 而後再去尋論據 (即大前提)。由演繹法講，斷案固是在證明之先，就按歸納法講，也是這樣。我們觀察 (Observe) 的時候，是求新經驗來證明已得的斷案。實驗 (Experiment) 更是以人力造成一種情形，考察我們已經想出的斷案是對不對。所以我們說證明都是在解決之後。

證明不獨是在解決之後，並且是有了解決以後，若對於這個解決沒有疑惑，也總不會有證明的。若是對於我們想出的解決沒有疑惑，如果這個問題是實行的問題，我們就按着這個解決去做事，如果這個問題是與實行無有直接的關係，我們心裏就不想了。總而言之，沒有疑惑，我們自己總不會去自尋證明的苦惱。並且證明的時候，所找出的論據，全是關於有疑問的一點的證據，並不是全體的論證。對於這個我們有兩種事實可以證他是不錯的。第一件，我們用演繹法證明的時候，我們找出來的論證都不是證明解決的全體的。譬如一個走在路叉口上的人，不知道那一條是正路。他看了這幾條路的情狀，他以為向東的一條是正路。然而他對於路的方向起了疑惑，他立刻想起向南走方能達到他

的目的地。他就拿這個證據，斷定向東的那一條道兒不是正路。「向南」這一個證據只能證明方向，萬不能證明路上的情狀當然不是全體的論證。換一句話說，「向南」這一個證據只是關於他對於想出的解決所疑惑的一點之證據。第二件，我們用歸納法證明的時候，不獨我們的觀察和實驗的問題，都是由我們對於想出來的解決中的疑惑之一點而定；就是我們拿求得的新事實證明何種疑問，也是由我們對於解決所疑的一點而定。所以我們說，對於解決起了疑問始去證明而證明時所求得的證據只是關於解決中令人疑惑的一點之證據。

證明全依靠着已往的經驗。在用演繹法證明的時候，我們所找出來的證據都是往日所知道的觀念及所求得的眞理，演繹法的論據當然都是往日的經驗了。就以歸納法而論，也是以往日的經驗爲根據的。因爲我們如果要尋覓新事實，總得要見了他們之後，能知道他們是什麼而使我們認識新事的就是往日得到的意思和眞理。而且新得到的事實，非能以已得的眞理解釋，我們也不能利用他們作論證。但是這種新得到的事實雖一面靠着往日的經驗來解釋他們，然而在他一方面新得的事實也同時使舊日得的意思及眞理改變。所以我們說，新舊經驗都可以爲證據，並且說舊經驗是證明的依據。

證明的效用在使我們對於一個解決中有疑惑之處確定其可信與否。用歸納法證明一個解決的時候，雖有時能得了預想不到的事實，因而使我們心裏想出一個更較適當的解決；然而這却不是證明。因爲這是由一種因證明而得的新事實引起的一個新解決，並不是由證明直接來的，並且證明的時候，只是把使我們聯想起解決的經驗淸淸楚楚找的了出來，看看我們對於這個解決有疑惑之處，究竟是否可疑。若是用演繹法來證明一個解決，我們所尋出的爲論據的已得的意思和眞理，都是使我們聯想起解決的意思和眞理；不過我們想起解決的時候，沒有把這些意思和其理明明白白想在心裏，而現在把他們想了出來，以證明解決中所疑的一點罷了。若是用歸納法證明一個解決，我們是因爲對於想出的解決有了疑惑之後，或是去找與這個問題有關係的事實，拿這些事實去證明解決確是不謬；或是把我們聯想起來的解決中有疑惑的地方，用實驗的方法實現出來，看看我們對於這個解決的這些有疑惑之處究竟是否可疑。證明的效用，既在定解決的可信與否，所以論證越求的淸楚，我們想出的解決越不至於誤謬。越是合於科學的思想家，他求出的論證越明顯。我們已經知道論證可以增人的信心，但是何以論證能增人的信心呢？這個問題我們在下一節裏面講。(十二)

(肆)信心　如果要知道論證能增人信心的緣故，我們須先求出什麼是信心。凡是在我們知覺一物事物的當時，或是在心裏想起一個觀念的當時，若是心中沒有疑惑，我們立刻就信他。譬如春末的時候，我們在田地內看見遠遠的有個黑點在那裏動，我們立刻信他是一個耕牛。然而如果是在冬末，我們心的態度(Mental attitude)變了，看見這個動的之黑點後，心裏連連續續的想出幾個解釋，起了疑惑，因而就不信這個黑點兒是耕牛了。這個黑點就成了一種思想的問題。這個問題想清楚之後，確定了這個黑點仍是一個耕牛，我們的疑惑就去了，也就又信這黑點是耕牛了；並且同時心裏有一種滿足的感情(Satisfaction)。由此看來，我們可以知道，信心和疑惑是對立的；有疑惑就沒有信心；有

了信心，就沒疑惑。並且凡是引不起疑惑的觀念到了意識範圍之內，我們自然同時就信他，並不是先有了觀念而後再去信他。並且如果因疑惑而思想，至心中有一個觀念確定之後，我們立即信這個確定的觀念，並且同時覺得心裏甚是滿足。

我們已經知道信心和疑惑是對立的；設有疑惑，就有信心；並且信心不是一種特別的心的歷程（Process）。所以我們如果能指出疑惑的性質，就可以知道「爲什麼我們信引不起疑惑的觀念？」大概我們疑惑的時候，都是看見一種事物或想起一個觀念之後，心裏接連着生出幾個解釋；這些解釋都是不同並且衝突的，而我們一時想採這個解釋，一時想取那個解釋。簡單些說，凡是我們有了疑惑，我們心裏總是接續着想起幾個觀念，而不能確定取那一個。引起疑惑的事物或觀念，都是與我們的行爲或思想有關係的。所以疑惑就是一種心理狀態，在這個狀態之下，我們對於想出來的幾個觀念，不能確定取那一個而不能確定取那一個觀念的緣故，是因爲我們不知道，這幾個觀念中究竟那一個可以使我們達到目的，或渡過促起我們的思想的困難。既是我們不能確定觀念能否達到行爲或思想的目的的時候，我們方才有惑疑。那麼，我們信一個觀念的時候，豈不是因爲這個觀念能使我們達到行爲或思想的目的麼？

上文內已經說過，思想的目的是爲當時的困難所定；判斷是這種困難的解釋；解決是想出的渡過困難的法子；對於想出來的解決中有了疑惑之處，就去證明。證明完了，我們以爲想出來的解決似乎可信了，我們自然去實驗這個解決，見他究竟能否使我們渡過引起思想的困難。設使思想的問題是與行爲直接有關係，如果想出來的解決實行之後，不能使我們渡過困難，——就是解決實行後所生的結果不能使我們滿足，——我們絕不至於信這個實行過的解決；我們的疑惑自然是又起來了；我們仍然是接着思想。如果想出來的解決實行之後，能使我們渡過困難，——就是解決實行後所生的結果能使我們滿足，——我們自然絕不至於不信這個實行過的解決是對的。假如思想的問題是與行爲無直接的關係的，我們如果能實驗想出來的解決，我們信這個解決與否也是依實驗的結果而定。所以我們可以說，解決的最後的而且最重要的證明，就是解決的實驗；並且實驗的結果能使我們滿足的時候，我們就信這個實驗過的解決爲眞理。由此更可以看出信心的根據是解決實驗的結果。

還有一層可以證明信心的根據是解決的實驗的結果。上文中說過，用演繹法證明的時候，求出的證據都是由往日經驗得來的觀念和眞理。往日得到的觀念和眞理能作證明的緣故，全因爲這些觀念和原理在往日都曾經實際證明過確能給我們以滿意的結果。凡是曾經實驗過的確實有用的觀念或原理到了我們心裏，我們自然立刻就信，並且照他所指示的行爲去做。所以我們如果對於解決有疑惑之處，能找出舊日得來的觀念或原理，證明其不當疑，或其實爲誤謬，自然可以增我對於這個解決的信心，或使我們不信這個解決。總而言之，我們可以說，一切論證不是一個解決實驗後所生的事實，就是往日實驗過的觀念或原理。（十三）

思想歷程中的四步已經算簡單說完了。我們現在把已經說過的，作個撮略寫在下面——

（一）思想是一種素質，有了行爲上或思想上的困難，我們自然去利用以往的經驗，去想渡過困難

的方法。

(二)困難定思想的目的；目的管理思想的自始至終的歷程。

(三)思想的目的能達到與否，一半依據情形解釋的確與否；情形的解釋的效用，是把困難情形中，與目的有關係的事實，挑揀出來，以作求解決的根據。

(四)有情形的解釋之後，心中立刻有一個解決；解決卽是想出的渡過困難的方法。

(五)對於解決有疑惑之後，就去證明。

(六)證明之後，立刻就把解決實驗一番，若能給我們以滿意的結果，我們就信他是對的。

我們已經知道，思想是一種素質；並也曉得思想的歷程了。下一章裏面說明思想與他種素質不同之點。

（沒有完）

(一)見東方雜誌，十三卷第一號，第五頁。

(二)見新青年，第四卷第四號，三二八至三三六頁。

(三)參照 Wundt Grundriss der Psychologie 第十三章 Die affekte.

(四)參照 Mcdougall: Social Psychology 第三五兩章

(五)行爲主義的意概，這一段文裏講的太略，且不完全；請參閱 Mc Dougall's" Psychology" 九頁至三十九頁；Thorndike's animal Intelligence" 一頁至十九頁；Watson's "Behavior" 一頁至二十八頁。

(六)素質只是由遺傳得來的一種行爲之傾向而已。我們並不說他是動物生下來就做的行爲；也不說他是個個動物在一定的時期用一定的方法做的行爲。

(七)文中所舉的兩個例，不是由經驗裏得來的，是虛造的。請參照 Dewey's How We Think 第六八頁至七一頁中，舉的由經驗裏得來的三個例。

(八)此段全取 Pillsbury 之說。見於其所著之 Psychology of Reasoning 第九頁至十一頁。Deweys' How We Think 第七二頁至七八頁 Dewey 分思想的歷程爲五步。

(九)參照 Dewey's Essays on Experimental Logic 第七八頁至七九頁。

(十)講目的的四段全根據 Pillburys' Psychology of Reasoning 第九頁，十一至十二頁及 Deweys' How we Think 第十一頁至十二頁，和第七二頁至七三頁。

(十一)本文內講情形解釋，意思概念各段，皆本 Dewey 及 Pillsbury 之說。見 Dewey 之 How we think 書中第八九兩章，Pillsbury 書中三四兩章。

(十二)本文內說解決及證明各節皆本 Pillsbury 之說；見其書中第六，七，八，三章。

(十三)信心這一個問題，我們可以說他是眞理問題的一部。這裏所說是根據，Pillsbury 書中的第二章。

關不住了

譯 Sara Teasdale's "Over the Roofs."　胡適

我說，『我把心收起，
　像人家把門關了，
叫愛情生生地餓死，
　也許不再和我爲難了。』

但是屋頂上吹來
　一陣陣五月的濕風，
更有那街心琴調
　一陣陣的吹到房中。

一屋裏都是太陽光，
　這時候愛情有點醉了，
他說，『我是關不住的，
　我要把你的心打碎了！』

OVER THE ROOFS

I said, "I have shut my heart,
　As one shuts an open door,
That Love may starve therein
　And trouble me no more".

But over the roofs there came.
　The wet new wind of May,
And a tune blew up from the curb
　Where the street-pianos play.

My room was with the sun
　And Love cried out in me,
"I am strong, I will break your heart
　Unless you set me free".

By Sara Teasdale.

詩

牛

康白情

草兒在前，
鞭兒在後，
那喘吁吁的耕牛
正擔着犂鳶，
眙着白眼，
帶水拖泥，
在那裏『一東二冬』的走。
『呼！——呼！……』
『牛呀，你不要歎氣。
快犂快犂，
我把草兒給你。』
『呼！——呼！……』
『牛呀，快犂快犂。
你還要歎氣，
我把鞭兒抽你。』
牛呵！
人呵！——
草兒在前，
鞭兒在後。

春水船

俞平伯

太陽當頂晌午的時分，
春光尋遍了海濱。
微風吹來，
聒碎零亂又淸又脆的一陣。
呀！——原來是鳥——小鳥的歌聲。
我獨自閒步沿着河邊，
看絲絲縷縷層層疊疊
浪紋如織，
反盪着陽光閃爍，
辨不出高低和遠近，
只覺得一片黃金般的顏色。
對岸的店鋪人家，
來往的帆牆，
和那不盡的樹林房舍，
擺列一線，——
都浸在暖洋洋的空氣裏面。
我只管朝前走：
想在心頭看在眼裏；
細嘗那春天的好滋味。
對面來個縴人，
拉着個單桅的船徐徐移去。
雙櫓插在舵唇。
皺面開紋，
活活水流不住。
船頭曬着破網。
漁人坐在板上
把刀劈竹拍拍的響。
船口立個小孩又憨又蠢，
不知爲什麽
笑迷迷癡看那黃波浪。
破舊的船；
襤褸的他倆。
但這種『浮家泛宅』的生涯
偏是新鮮，——乾淨，——自由，
和可愛的春光一樣。
歸途望

遠近的高樓，
密重重的簾幕。
儘低着頭呆呆的想。——

風裏的蜘蛛

康白情

竹韻閣閣，
杏花滿天，
簷角上一個帶絲的蜘蛛兒，
　乘風飛上杏尖。
杏椏把絲兒掛住；
　他儘過橋般的來去。
幾度折橋，——
　都被無情的風妬，
『怕你風妬！
　還等你風來再絮』(一)

夢境

康白情

我總火樣的熱；
他總冰樣的冷。
每日家的夢境，
何曾有一刻醒！
　要眞一往的冷和熱，
怎麼知道夢境？
看如今醒！
看誰熱誰冷！
　我退了一分熱；
他減了一分冷，
還入我們的夢境，
永也不願醒！

(一)四川方言，凡做小動物營巢都叫做絮，有瑣屑碎事的意思。

窗外（八年二月九日）

康白情

窗外的閒月，
　緊戀着窗內蜜也似的相思。
相思都惱了，
　他還涎着臉兒在牆上相窺。
回頭月也惱了，
　一抽身兒就沒了。
月倒沒了；
　相思倒覺着捨不得了。

雜詩兩首

顧誠吾

(一)

我到鄉下去看我家的墳；
覺得山色湖光在在可愛。
到了墳丁家他主人却不在；
祇見一個孩子約十二歲的左右。
我同他談談，說：『你到過城裏麼？』
他說：『我到過已有三次了。』
『好玩麼？』
『眞好玩來來往往的人連連絡絡的不斷。』
『我做了城裏人，到羨慕你鄉下的景緻想來住下。』
他說：『啞鄉下人要耕田要背柴你會做麼？』
『你怎見得我不會？』
他笑着說道『你們城裏人只會吃吃白相相。』(一)

(二)

我到杭州去，恰坐了省長回衙門的一次車；
沿路站了許多的兵警舉着鎗吹着喇叭
小站小接大站大接，車行遠了還聽見嗚嗚的餘音。
許多同車的體面人，聚作一團互相談論！
甲說：『我們今天眞是附驥尾！』

乙說：『我們今天可謂自備資斧接省長！』
丙說：『我們怎能夠有這樣的一日榮！』
丁說：『我也看見舉鎗也聽見喇叭便算他們迎接的只是我。』

對面有一個婦人拿抱在臂上的小孩聳了兩聳，說，『好看呀！』
遠遠的一座也有個婦人說：『那些吹喇叭的眞像個癡子。』

（註一）吳諺『吃吃白相相』就是北方人所謂『吃喝逛。』

山中

顧誠吾

躑躅亂山中走完了崎嶇的石路！
止在一重門口此外別無去處。
太陽照着沒有遮蔽臉兒紅似火；
沒奈何，輕敲微咳，私下探看喜無人守護。
走進門來只見半座小山補牆缺千竿竹篠掩蓋屋宇。
太陽淡淡，竹聲蕭蕭，顯得這裏越靜，——我再也不能離去。
不知這山何名？他主人何名氏？下回再游時，可能尋至？
驁驁的呆看兩小時，只覺此心澄清如水，飛動如絲。

一個兵的家（小說）

楊振聲

六十多歲的一個老頭子，帶了一個十二三歲的小孫子，在路旁跪着討錢。看見東洋車過來的時候，便望坐車的人叩頭道：

『陞官發財的老爺！可憐我們一個大罷！一輩子也忘不了老爺的好處！你老那裏省不了一個大！權當喂了你老的小狗罷！』

洋車風一般快颼的一陣就過去了。他兩個還在那裏叩頭叫老爺。

我從學校回到住所，不過百步的遠近，路上總遇見許多討錢的化子。這個老頭和他的小孩子，又是我每天必見的。

一日好大的雪，黃昏時候，我從學校回來。雪片迎面吹來，我自顧低了頭往前走。忽聽路旁一種破碎的聲音說道：

『爺爺，回去罷！今天討不着錢了！』

又聽得半斷半續的回答道：

『回去？……唉……唉……甚麼？……』

我聽了這悽慘的聲音，好像有點耳熟似的，不禁抬頭看去：正是我所常見的那個老頭和他的小孫子在牆角下偎着，好像兩堆雪在那裏蠕蠕的動。那老頭子的鬍鬚眉毛都掛着冰雪。臉上變了青紫的顏色，已經是不能行動了。他的小孫子赤着一只腳，踏在雪裏，只是抖抖的顫不住的向口中吸氣。

我把現今小學教育大部分的情形，差不多都說到了。照我所說的情形，觀察起來少不得要聯想到『非改弦更張不可。』現在有許多人也受了和我同樣的感觸，覺得小學教育若是因循下去，必將『非徒無益，而又害之。』於是『教育者須修養，』『立教育基礎於人生觀，』『人格教育』……種種主張，很有許多報紙雜誌在那裏鼓吹。這不是很可喜的現象麼？可惜做這些文字的不是教師！不是小學教師！吾想旁觀的言論，縱是清切詳明，他決沒有強人必從的勢力，或者竟能使人從了，然而人家能不能覺悟到自己的『不是，』把他根本拋棄，然後努力研求自己尋到個『是』的趨向，還是個說不定。原來教育事業是教師做的，教師既不能事事等旁人來覺我，那嗎就靠自己『自覺。』那『自覺』和『外鑠』在旁人看似無別，而自己的實際上，精神上，却大異其趣。凡是人生一切，從『外鑠』得來的，雖言表名理，行合正誼，不過是『傀儡登場；』若從『自覺』得來的，便靈心澈悟，即知即行。我是個小學教師，所以我要『自覺！』我又希望小學教育收到眞實功效，所以我要請許多小學教師一齊『自覺！』

八年二月二十七日。

今日中國之雜誌界

羅家倫

西洋的定期出版品，或曰Review，或曰Monthly，或曰Weekly種種。而以上幾種常用的名詞之中，並沒『雜』的意思。所以中國人學日本人把各種定期出版品都叫『雜誌』是有點不妥當的。不過現在已經用慣了，我也不必另改。況且一個名詞的意思，隨着用處也常有伸縮的餘地。我勸讀者只當『雜誌』是一個名詞，作日報以外的『定期出版品』解，不照中國原有的字面解，那就對了。

我現在既然要來批評中國今日之雜誌界，實在有幾種困難。(一)中國近年來雜誌太多，不能全看。(二)這班雜誌，忽生忽滅，不知上年出版的今年是否繼續出版。既然有這幾種困難，我就難於下筆。好在我們圖書館裏還有近年來的雜誌幾百種，重要的我都勉強翻過。我現在所批評的，祇是其中有點勢力，可以代表一部分趨向的雜誌。有幾種明知他早已停版，但是他這種傾向現在還沒有消滅，所以也不妨提出來批評一番。

中國近來的雜誌，忽生忽滅，雖然很多，但是歸納攏來，也不過以下幾派：

(一)官僚派　這派大概都是政府的機關辦的，也有許多是地方公共機關辦的。其中所登載的，除命令之外，盡是無關重要的來往公文，其實這種東西，何得名為雜誌，不過是官家的『檔案彙刻』罷了。我想官家的『檔案彙刻』也應該刻幾種重要檔案，纔合於給大衆看的宗旨。何以芝麻大事的稿件，都要刻出來，難道是國家的錢多不過了嗎？內務公報，財政月刊，都是這一類的東西。其中惟有農商公報一種，常有許多國外調查同種植牧畜的方法，是很重要很出色的，我想這類的

雜誌，如果要不虛糜公款，應當極力改良。譬如教育部所出的教育公報裏連篇累幅的畢業生名單同學生改名字改年齡的公文，儘可盡數刪去。一面把各處視學所調查的各省教育情形，一律登出；一面請人將東西洋的新教育名著，多多的譯出來按期發表。（近來間或有之，但是少極了。）實行第一層有三種好處（一）可以使國人知道國內教育的眞象，能生出種種有益的研究。（二）可以使國人批評視學的調查眞確與否。（三）可以使各省辦學的人，有點警誡。實行第二層可以灌輸許多新學說到中國來，以造成一種教育界的新空氣；因爲新學說的本身已經很有利益，受人歡迎的，一經教育部提倡，更是容易推廣了。那不比以辦教育雜誌的責任委託市儈，好得多嗎？

（頃閱新到的教育公報已經改良多了；但是還可以改良。）這不過是舉出與我們最關切的教育公報做一個例罷。其餘也可以照這樣子因勢利導去改良，與中國官僚派的雜誌開一個新紀元，總是辦法。（昨日接本年第一期浙江省教育會所辦的教育週報一份。其中本年宣言書有四條方針都是很要的話。而其中第三條謂「一本報憫國人之迷信過深，拘習染之遺毒太甚，對於過去現在之惡習慣，當力加抨擊，糾之過失，所不避也。」這眞是公辦雜誌中最有魄力的話。我深望該報極力進取如其所期。）

（二）課藝派　這派的雜誌，現在最爲時髦。無論那個學校裏，都有一兩種這類的雜誌。這類的雜誌既然是學校裏的學生辦的，我自然也有種學生的同情，何敢求全責備呢？那知道我看來看去，總沒有遇着一本滿意的。每次翻開這類的雜誌來，都覺得有兩種最討厭的東西。一種是策論式的課藝，一種是無病而呻的詩。除了這兩種之外，大都空無所有。學校裏的當局，總以爲這是學校成績的表示；學生做稿子的人，也儼然以成績自居。我總想問他們這種的課藝同詩，就是學問嗎？就是學校所欲表示的成績嗎？我翻起上海的交通部工業專門學校學生雜誌一看，裏面說工業的佔不到五分之一。連篇累幅的都是什麼大學中庸的序，題校園紅葉的詩，若是不看封面，我幾乎以爲是一本國粹學報。難道這就是工業專門學校所應當表示的成績嗎？天津南開學校有一個校風，眞是荒謬絕倫。裏面所做的課藝，都是什麼學於古訓乃有獲，我戰則克，漢高祖封雍齒伯斬丁公論的一類題目。一百十四期裏面，居然有位蒲留仙的函授弟子，做了一篇靈仙大爲「狐仙」傳道。咳！我不料中國著名的教育家辦的學校，有這妙的成績。其餘也就可以類推了。我想提倡這種雜誌的學校當局，同做這類稿件的學生，應當有根本的覺悟，革面更心的去整頓。與其登這種頭腦不清的課藝，不如請各位多譯幾篇西洋長短篇關於科學關於常識的論文；與其登無病而呻的詩，不如請各位做幾篇開人智識，有補社會教育的演講。不然，我實在替紙張和印刷材料可惜。

（三）雜亂派　這派大都毫無主張，毫無選擇，只要是稿子就登。一期之中，『上至天文，下至地理，古今中外，諸子百家』無一不有。這派的名稱，舉不勝舉，最可以做代表的，就是商務印書館的東方雜誌。這個上下古今派的雜誌，忽而工業，忽而政論，忽而農商，忽而靈學，眞是五花八門，無奇不有。你說他舊嗎？他又像新。你說他新嗎？他實在不配。民國二三年黃遠生先生在主持的時候，還好一點，現在我看了半天，眞有莫名其妙的感想。這樣毫無主張，毫無特色，毫無統系的辦法，眞可以說對於社會不發生一點影響，也不能盡一點灌輸新智識的責任。我誠心盼望主持這個雜誌的人，從速改變方針。須知人人可看，等於一人不看；無所不包，等於一無所包。我望社會上不必多有這

樣不愧爲『雜誌』的雜誌。

(四)學理派　這派名實相符的很少，有許多是冒充的。我現在不問新舊，不問眞假，把這類的雜誌，歸在一處，再分爲兩大數：一是腦筋渾沌的，一是腦筋清楚的。每類之中，尙可分爲小式，待我說來：

(A)腦筋渾沌的　這類雜誌，名爲談學理，實在沒有清楚的腦筋，適當的方法，去研究學理的眞象；只是渾渾沌沌的信口開河。這種談法，眞是誤入不淺。大約可以分爲兩個小式：(一)是市儈式(二)是守舊式這班市儈式的雜誌，上面高扯學理的大旂；就實際而論，做的人旣對於學理無明確的觀念，又無研究的熱心，不過打空鑼鼓，以期多銷幾分。而且最討厭的莫過於商務印書館所出的教育雜誌。這種雜誌裏面，雖然也有過蔣夢麟黃炎培兩君所著幾篇還樸實點的東西，其餘多半不堪問了。還有一位賈豐臻君專說空話。他做一篇歐戰後學生之覺悟說到要旨，祇是『其責任之重，重於千鈞，時期之急，急於燃眉；地位之苦，苦於嘗膽』的幾句話。又做了一篇教育宜保存國粹說說到歸根，祇祇是『名教中自有樂地，綱常外別無完人』兩句。諸位！這種話着一點邊際嗎？賈君提倡名敎，請問名敎的界說是什麽，是誰造的？說到綱常方面，難道賈君還相信『君爲臣綱，夫爲妻綱』一類的話嗎？聽說這位賈君還是江蘇第幾師範的校長，許多人還崇拜他做『中國當代的大教育家』呢！還有商務印書館的一種學生雜誌本是一種極不堪的課藝雜誌，然而也要幫着教育雜誌談談學理，論論職業教育。五卷十二期裏有一篇任職之第一年說：『講究社交之術，養成謙讓克己之德，以除學生習氣幻想惡弊。庶幾出而任事，有措施適宜，志得意滿之樂，得任用者之歡』我眞不解這是什麽話？說到學生有『習氣』我是絕對不承認的。『習氣』是惡社會汚賴我們學生的名詞。社會以爲是我們學生的『習氣』正是我們沒有與社會同化的『朝氣』。出來任職，原是契約上的關係。至於要委曲求媚『以得任用者之歡』那豈不是娼妓行動嗎？辦雜誌的人可以用這種的話，來敎我們心地清白的靑年嗎？其餘若婦女雜誌專說些叫女子當男子奴隸的話，眞是人類的罪人。聽說有好幾處女學校還只許學生看這種雜誌呢！總之這種的謬處，指不勝指。這類的雜誌若不根本改良，眞無存在的餘地。若說到守舊式的雜誌所談的學理，也有許多可笑的地方。這類的雜誌從前最出名的就是國粹學報，其中雖有不純粹的地方，但還有極少的幾篇，也還能整理出舊學的頭緒來。等到後來什麽中國學報—洪憲學報　那就糟了。其中材料，旣不能持舊學作有統系的研究，又不能在舊學內有所發明。古人的年譜同遺著，佔了極多的篇幅。我以爲前人若是有價値的東西，儘可印單行本，何必在雜誌上替死人刻文集呢？他們難道不知的雜誌的性質嗎？這種塚中枯骨的已往印刷品，我本來不願批評的，但是我前月還看見北京書坊裏有賣他的。社會上還有許多也學他的，所以我不得不乘便說幾句，以備一格。

(B)腦筋淸楚的　我對於這類的雜誌，非常佩服。他們的長處就是少說空話；著者對於學問多有明瞭的觀念，適當的解决。這類之中，作政論的前有甲寅後有太平洋兩種的好處，都在能樸實說理，不用感情，而且能用批評的眼光，討論是非的眞象。甲寅雖已停版，聞太平洋尙擬出版全

用白話，更從積極的新學理方面着想，那更是有聲有色的了。（甲寅中的評論之評論與太平洋中的海外大事評林是很難得的）論科學的有科學學藝觀象叢報等種，而以科學為最有價值。而以前二年的科學為更有精采。我常說中國人思想糊塗，決非空言所可改革的，最好是傳布一點科學知識把他們。若是他們有科學的思想，他們的思想自然會上軌道。因科學的思想是有軌道的思想。我很想科學發達，所以我有三點盼望於科學社的。(一)多做科學方法論，而少有過於專門的東西。因為過於專門的東西，國內中等知識以下的人還看不懂，高等以上的人，大概都可以直接看西文。（這不過就國內現狀說法，不是說過於專門的東西不應該有。）而科學方法論實在是改中國人『麵塗腦筋』為『科學腦筋』的利器。不但治科學的人應當知道，就是不治科學的人也應當有，而且容易看懂。(二)專用白話。科學的文章貴乎說理明瞭，一望而可以喚起讀者的興趣。科學上說理的文字，雖然也經著者費了許多苦心做得還好，但是為中國文言本身有許多多歧的地方，所以讀者看起來還是很費氣力，而且容易生出種種的誤會來。若是用赤裸裸的白話文來說科學的道理，我想一定更要眞切明瞭，更可以喚起讀者的興趣。科學社諸君何妨試一試呢。(三)或是專以現在的科學作純粹專門以上的參考書用，而另外發行一種科學講演錄說科學上最新的，而比較起來還算淺易一點的道理，以為中等知識的人的參考書。我想這種出品傳布科學的效力更要大。我也知道科學社的經費很支絀，但是我一方面望社會上有慷慨的人為他捐助巨款，一方面也盼望科學社的諸君趕快着手去做，我們今天要做的事，千定不要等到明天。學藝的材料樸實，我是很佩服的；觀象叢報以政府機關，而能打破官僚習氣，不染數千年的祕密主義，尤為難得。不知道我對於科學的有的三條意見他們也可以仿行一二嗎？論社會思想文學各問題的有新青年每週評論兩種。每週評論雖祇一張，而材料的精富，議論的警闢，不但沒有一種日報及得他來，就是許多長篇厚本的雜誌也都及他不來。其中對於國內外的大事，能作有統系的紀載，令讀者一目瞭然，更是難得。聽說不久就要改成小本呢。新青年是中國改革事業最新的動機，其議論的澈底，膽量的宏大，眞是絕無僅有。他的價值，社會上早已知道，不必我多說。但是我希望新青年的還有兩件事：(一)是多做樸實說理的文章，多介紹幾種西洋的新學說過來。(二)雖然對於現在頑固思想，應當極力撲滅；但對於非絕對不可就藥的人，總當與以回頭的路。我們言詞之間苟能『哀矜勿喜』，那我們革新的事業更容易推廣得多。以上我對於這派腦筋清楚學理派的貢獻，不知諸公也以為有可以採擇的餘地嗎？

我對於現在中國各雜誌的批評話大概說完了。但是有人問我辦雜誌究竟應當怎樣呢？我為了這個問題，也想了許久。我現在把我對於雜誌的意見有幾條，與中國辦雜誌的人商酌商酌。

(一)有一定的宗旨 辦雜誌的人不是萬能的，樣樣都知道的；看雜誌的人也不是萬能的，樣樣都知道的。所以一種雜誌必須帶一種特別的采色——就是有一種特別的宗旨，——然後可以使讀者心中有一種的統系，然後這種雜誌裏的言論會發生一種的影響。若是上天下地合牛溲馬勃融為一

爐，那不但著者浪費筆墨，就是看者也白化腦筋。所以我方纔說人人可看，等於一人不看；無所不包，等於一無所包。所以我勸中國現在可以收集幾篇文字而無特別主張的人，儘可以不辦雜誌。把這幾篇文字送到他人的雜誌裏去作投稿，還好得多。

（二）**有知識上的聯合** 知識上的聯合，實在是辦雜誌的人的第一要義。譬如論到某個問題，編輯的幾個人就應當預先把這個問題討論一番。你有所不知的，我告訴你；我有所懷疑的，你質問我。然後將討論之所得布告出來，請大家看看。這樣辦法，不但可以使議論精確得多，並且可以省讀者許多腦力。美國有一個週刊叫做 New Republic。裏面有編輯五六人，都是很有學問的。他們造起圖書館來，大家同在一處研究；研究所得，經大家同意後，以不署名法就宣布出來，以作這個雜誌的公共主張。（若是一人特殊的見解，未得大家同意，也可以宣布，但須署名。）所以這個雜誌的議論格外精銳，為美國現在最有勢力的雜誌。每週之間居然銷到幾十萬份。這個方法，我們中國辦雜誌的人正該模倣纔是。

（三）**多設週報** 現在文化發達的時代，運輸知識，貫澈主張的利器，莫過於週報。日報出版的時間太忽促，所以除了幾條新聞之外，其餘很難編輯完善；而且每日的新聞也很難有連貫的統系。月刊相隔太久，使人等得不耐；而且對於大事的評判和記載，不免過遲。惟有週刊一物，可以有以上兩物之長，而無以上兩物之短，所以成效更大。現在中國除每週評論以外，還有新出的時事旬刊，大約也是得了這種覺悟。我盼這類的週報愈多愈好。

（四）**趨重批評** 批評這件東西，實在是改革思想，進促現狀的妙品。中國人腦筋裏沒有判斷力，所以沒有批評；因為沒有批評，所以腦筋愈沒有判斷力。長此以往，我們中國人眞要永遠做糊塗蟲呢！現在補救的方法，就是各雜誌裏多設批評。不問社會上的阻礙，他人的怨恨，批評家總是按着眞理，秉公出來話公道話。對於政治方面，總當不為強權同金錢所屈，據實把是非揭出，以指導一般的國民。對於社會方面，總當把一切頑固不合科學的思想極力撲滅，做『國民公敵』也都不顧；對於書籍的批評，更是要緊。一面應當把世界上有價值的書籍多多介紹過來，一方面將中國現在市儈流氓害人的書籍，一律打倒，免得青年上當。西洋雜誌裏的『Book Review』，日本雜誌裏的『蒲鞭』，往往多至數十頁。我們看了他們判斷的能力，與提倡學術的熱心，能不慚愧嗎？

（五）**有統系的記事** 我每每看到西洋幾種著名雜誌裏的記事，十分羨慕；而我們中國雜誌裏偏是沒有。現在東方雜誌裏雖有國內外的大事記，但是都是斷爛的朝報，毫無意識。（兩卷以前的新青年裏有許多國內外大事記，是很好的；現在為體裁所限，沒有了。現在有而且好的，祇有每週評論一種。）這種有統系的記事，不但對於國民思想上很有關係，就是對於前面的論說，也有關係。（對於政論雜誌尤其要緊。）近年來我翻開一本雜誌，往往看見前面的論說裏高談國內外重要的政治問題，大有賈生痛哭陳辭的氣概；而我對於這件事的原委，遇有不曾明瞭之處，常常希望後面有詳細的記載。那知道看到後面記事，一點沒有；所有的，祇是香草美人的豔詩，技離瑣碎的筆記。我眞不明著者命意所在呢！所以我勸國內辦雜誌的人，趕快把這些無聊的文苑雜俎去

掉留點精神做些有統系的記事罷。

（六）略加諷刺畫諷刺畫是改良社會很有用的器具。為英國的 Punch 等，都是專等諷刺畫而很有身分的雜誌。其餘若英美兩國 Review of Reviews 各種雜誌裏的諷刺畫，都是很有興趣的，但是諷刺畫的宗旨，總要含蓄深而寄託遠，規勸多而詬罵少；所以大戰時代，英美各雜誌上間有使德國過於難堪的諷刺畫，眞有見識的批評家都不以為然。現在上海也有些人專畫輕薄無聊的諷刺畫罵人，那更是諷刺畫的罪人了。

我以上一番話，我知道讀者編者是有許多早知道了。讀者編者知道而不肯說，而不曾改良，所以我不能不說一番。因為批評的責任，祗能夠就事論事，而不能問人家心裏知道不知道，所以我辭費的地方，還要請大家原諒。有人問我道：『你專門批評人家辦的雜誌，你們自己辦的新潮怎樣呢？』我說：『我們在學生時代實在沒有能力辦雜誌；但是因為現在我們中國學問界裏太寂寞了，所以我們不得不勉任其難—這番話我們的發刊旨趣書裏已經說明了的，不必再說。我們的志願，總想學一個西洋好一點的 Review，或 Monthly 而不想辦一個中國式的雜誌。然而我們又要讀書，又要做文，實在異常苦惱；所以力不從心的地方很多，不完不備的地方也總不免。若是有社會上熱心的批評家肯費心來指教指教，我們是異常歡迎的，再談罷！

思想的眞意

何思源

『思想！』…『思想！』…這兩個字差不多被人用爛了。若是仔細追問起他的意義來，恐怕還有人解答不出。現在我『不揣固陋』，且舉出他的幾項必要的條件來，勉强當思想的一個解說。不敢說怎麼樣的對，給大家研究研究罷了。

（一）思想是適應人生的　人的思想是身體機能的一部，機能的動作都脫不了生物學的公例，就是我們的生活處處要適應於內外的境況，若是不然，一定歸於天演淘汰。鴿子的羽毛多是瓦色；人的右手多能操作；寒帶的動物都是白色，取其近於雪；熱帶的動物都是明離，取其應於日，虎豹在山林多是斑爛色；毛虫在樹上多是青枝狀；夜出的物皆烏黑色；常游水面的魚皆透綠色：這都是機體對於外界的適應。能適應的能存在，能發達；不能適應的就會消滅。思想既是機體的一部，自然也和其他部分一樣，服從這生物學的公例。思想的適應和手足的適應一樣，手足的就利避害和行為的去惡就善也是一樣的作用。手足的適應，在求機體的保存；思想的適應，在求人生目的的實現。

（二）思想是『行之始』也是『行之終』　思想既是為的人生，他造出來的學問，如哲學科學等，又豈能抽象玄妙，和人生絕無關係呢？世界是人住的，學問是求世界的眞理的；世界比就道路，沒有沒人走的道路，也就沒有不能實行的眞理。眞理二字，對於人類有生物學的觀念；除非他能表現於人生上，這兩個字簡直的就不通，簡直的就沒講了！所以眞理都是能確實解决現時人生具體的問題的。我們研究學問，尋求眞理，不是拿着眞理的自身當做最終的目的，得到了就完了事；乃是拿他當做處世的方。

法，和行爲的手段依這方法，用這手段，才能達到人類生活的滿足。所以我們平常「讀書明理，」不當在第一物上，原理上基本觀念上，和假定的必然上着想；却當在最後的事物上，結果上，影響上，和事實上着想。

我們研究學問，必須立下幾個根本條件，當作標準，區別學問的眞僞良莠。合乎這個標準的，是良的，是眞的背乎這個標準的，是莠的，是僞的。那幾個條件呢？

（甲）信認一個觀念是眞理，看他在人類生活上，究竟有什麼影響？

（乙）眞理怎麼樣才能實現出來？

（丙）眞理和非眞理，正確觀念和虛妄觀念，他們所發生的結果，在實際上，究竟怎樣的不同？

（丁）眞理的實用，在經驗上，究竟有什麼樣的價值？

要知道眞理的『眞』字是實事造成的，過去的事實才是他的證據。然而事實是行爲的結果，所以行爲就是眞理的應用，也就是他可以爲眞的鐵證。總而言之：是眞理不是眞理，全看他在實際上的效果如何而定。凡是我們能融化，能應用，能確定，能證實的，都是眞理；反之，凡是我們不能融化，不能應用，不能確定，不能證實的，都是虛妄空想了。由此可知：從經驗裏體貼出來的思想，從行爲上得下來知識，才是正確思想，才是健全知識！再拿這所得的思想和知識，應用到事實上，去指導行爲，那才百發百中，越有效驗。因爲適合的指導 Function of agreeable leading 是思想最大的一個功用。西哲嘗有句話說；『他是眞的，因爲他有用；他有用，因爲他是眞的。』很可以玩味了，

（三）思想是活動的進化的有創造性的　上邊所說眞理是適應於日用生活的，而我們的生命是活動的，眞理自然就隨着我們的生命活動變化了。我們的生命一天與一天不同，一刻和一刻不同；我們今天的生命合着今天的眞理觀念而我們今天認以爲眞理的，明天儘可以斥爲虛妄。必得做到剛才五十，便覺着四十九歲上十二月三十日的不是，人類才算有眞生命，有眞活動。這生命活動的要素有三：曰事，曰信，曰行。三項互相衝動，生才出我們的活動生命來。就和牛頓的動律一樣：加速力的多寡可以改定距離的遠近，距離的遠近轉過頭來却又改定加速力的多寡。活動生命的三個要素也是這樣的互相爲用。以事定信，信又促行，行的結果又是一個新事實。新事實又規定信。如此循環，可以無端。於是乎我們生命的活動，就全憑所信的眞理和事實相激相盪了。然則眞理出於事實，事實又入於事實表現，眞理又創造眞理了。前邊所說思想出於經驗，而又指導行爲，增長經驗。二者相依而進，豈有止境。由此可知眞理的實行力和他的進化力，是二而一，一而二的力量哩。好像一個球的凸凹兩面，二者相需甚殷，沒有凸就沒有凹；沒有凹，也難得凸。說到本題上，就是眞理而不能實行，算不進化；不進化，也自然不能實行了。

（四）思想的活動是承前啓後的是一系不斷的是有統續的　眞理的發展是連鎖式的，也承前，也啓後。今天的眞理，對於昨天的眞理是子孫，對於明天的眞理是父母。今天的眞理由於以前眞理的混合改定而生，他自己的混合改定又生出來以後的眞理。總而言之：思想的變化是改換舊有的眞理，而求其適應於現在的新境況。但這改換的程度以恰當爲妙，而適應的功用越大越好。由是觀之，新眞理

是個中間的媒介物，是個過渡的橋梁。一面採取舊有思想，一面適應新事實，表示一種極小的變換和極大的繼續。眞理變而不變，他實在是永遠不變的個『變化』凡是變化都有他的目的，『變化』變化就是目的變化了。

以上所說不是『自我作古』，這文取材於哲姆士的實際主義 Wm. James-Pragmatism. 和馬芬的現代思潮趨勢 W. P. Marvin Present philosofhioal Tendencies 的地方最多。能直接看西文書的，還希望大家仔細研究研究。這文不過舉其大義罷了。

實際主義乃是歐美最近五十年的思潮，哲學大家 Charles Pierce 開其端，Wm. James 竟其緒。今日思想各方面差不多沒有不受他的影響的，沒有不多少容納這種學說的。在科學方面，有 Ernst Mach. Ostwald Paincare. Karl Pearson 等諸大家的倡和。在美術文學方面，則推翻法式主義 Formalism。在政治方面，打破個人主義 Individualism，漸趨社會主義 Socialism。在教育方面，打破舊文典式的課程，漸趨實利的學問。在道德方面，也捨去固定的律令，漸趨於實在問題的解決。在宗教方面，也漸漸的不講抽象的神理，專注個人的靜修。這支配全體世界思想的原理，Schiller 叫他做 Humanism. James 叫他做 Pragmatism。Humanism 可譯爲『人的』主義，或爲廣義的人道主義。Pragmatism 可譯爲實際主義，或爲實用主義，或爲『知行合一』主義。這問題大的很，很有研究的價值，我這篇短文那能盡其萬一，不過隨便談談罷了。

文學之性質

陳達材

文學者，所以宣示己意而喻於人之普通符號也。(一) 人類之思想，不能離物質而傳達；言語則有資於聲浪，文學則有資於紙墨，舉凡以動作而傳示意思者，莫不有待於物質；其能離物質而以單純精神感通，使相喻於無形者，在催眠術家時或可行，然是否眞無待於物質，尙屬疑問。故人類之思想，普通言之，殆可謂不能離物質而傳達。惟吾人傳達思想之方，種類甚多，有用動作，有用言語，有用文學，皆思想先成於胸中，藉此種手段，感覺他人五官，使傳達於腦也。夫文學之效用，比之言語動作，雖時間較久，空間較廣，然由其爲傳達思想之媒 (二) 一點觀之，殆無異致。由此言之，文學殆爲傳達思想之符號，除所載之思想外，最爲無用之物。今試取一篇最著名之文觀之，其可見者，紙墨之形色耳，然其形色不及圖畫之美觀；其可讀者，雖有聲調，然其聲調則不及歌譜之自然；試問除作者所傳示之思想外，尙有何價値可言乎？字以撇畫不同，而傳達單簡思想，文以字之排列不同而傳達複雜思想，皆爲一種符號而已。

文學既爲一種傳達思想之具，吾人對於文學所應採之途，可得言矣。

(一)文學之爲用，當使作者完全發表其思想而無遺漏，閱者完全領略其思想而無誤會作者所懷抱之思想，與閱者所領會之思想，適相符合，而無絲毫之差，夫而後可謂爲達其目的；否則作者閱者兩方之思想，互有出入，則文學之效用，有未盡也。吾國人多視文學自身爲目的，而不知其爲傳達思想之手段，以艱深之詞相矜，以古勁之句相尙，致作者所欲傳之思想，因而晦澀，甚至思想異常單簡，徒堆疊浮詞，以相炫耀；倒手段爲目的，忘其本矣。大抵吾國人臨文之際，關於思想發表，祇爲一已設想，而不爲

獨立生活

張厚載

稍爲有些新思想的人常常感觸舊家庭的痛苦。舊家庭裏面種種不能滿足人生意思的地方，固然很多，但是我們對於自己親長所生息的家庭，無論如何，在事實上不能公然推翻，只好自己想個法子，慢慢地脫離舊家庭的羈絆；同時就慢慢地從吾自己起始造一個新家庭。這樣便可以將舊家庭任他過去，新家庭自我發生。所以我們對於舊家庭，不能積極的改革，只好用消極的方法，去改革他。消極的改革方法，我以爲最好是生活獨立。

『自由』和『獨立』是相輔而行的，是一椿事情的兩方面。不能獨立，自然沒得自由，要是生活都不能獨立，那自然更不能獲得自由了。奴隸靠着他的主人，纔能生活，佃夫仗着他的地主，纔能生活，所以奴隸佃夫對於他的主人地主，都不能自由。這就是一個極明顯的證明。要是子弟對於親長要求自由，女子對於男子要求自由，最有效力的方法，也是生活獨立。如今女子靠男子爲生，子弟靠親長爲生，那不是在家庭裏面跟奴隸佃夫對於他的主人地主是一樣的不能自由嗎？那還說什麼家庭改革，說什麼家庭自由呢？——生活獨立是達到自由必經的一條路綫。無論個人，無論國家，都是一樣的。美國十三州要是當初不能對英國宣布獨立，如今也不能夠成功一個自由的國家。我們對於家庭不能獨立生活，也不能改革舊家庭，更不能創造新家庭。一切有機體的組織，有生命的東西，要獲得自由，必須先要生活獨立。

中國舊家庭裏頭的子弟，有一個最普遍的壞現像，這個壞現像就是舊家庭顛撲不破的一個大原因

還是什麼一種現像呢？便是舊家庭的子弟，不但未成年的是完全依賴家長；就是那已成年的，有責任能力的也是一樣的依賴家長在越腐舊的家庭裏，這種現像越是普通；記得前清時代，京官做了三四品，他的子弟，便可以得一個『欽賜』的『蔭生』，所謂蔭生就是靠他家長餘蔭得來的意思。在這種制度通行的時候，做官這件事，就髣髴是一種生產事業；譬如一個資本家，他的資本，是承繼他父親得來的，他就靠着這筆資本，天天白拿利息，『養尊處優』安安逸逸的過日子，經濟學上所說的『不勞而獲』，Unearned increment 就指這一般人。那前清的蔭生，靠着他父親的『官蔭』，得了一官半職，其實也是一樣的不勞而獲；不過前者還是個社會的寄生物，A social parosite 後者竟是個家庭的寄生物罷了！這種『蔭生』制度，就是舊家庭裏家長的權威。舊家庭就因爲子弟有這種『蔭生』思想，所以永遠沒法子去改革。

到了如今，這蔭生制度，固然早已取消了；而這種精神，這種思想，依然在那裏流動，並沒見絲毫消滅。最可笑，是那些兵頭兒。老兄當了督軍，老弟便可當師長；老爹做了總統，兒子便可做議員；請看現在那些兵頭兒的子弟，那一個不是靠着他父兄，升官發財。孟夫子所說的『故人樂有賢父兄也』我如今要把這句斷語，改作『故人樂有闊父兄也』了。還有那種志行薄弱的人，頭腦子裏滿貯一種家族主義的思想，不但靠他父兄生活，而且倚賴他家族裏的親戚。我們常聽兒某人做了某部總長，他的三親九族，『趨之若鶩』一個個都想要謀個事。這種志行薄弱的家族主義，還在那種『蔭生』思想之下，更不値得去說他了！

我們生活不能獨立，儘靠着父兄穿衣吃飯；那家長的權力，自然强大，舊家庭的種種不滿人生意思的地方，自然不能改革，本誌第二期顧誠吾君的『對於舊家庭的感想』一篇裏說道：

……家長就是『家裏的君主』——所以稱家君——……所以演成這種生活的緣故，大約是社會上制度不完備，事業不發達，一個人非得『托命』於家不可；那時又生計寬裕，需要單簡，一個家長有了權勢，就可養活許多人，所以致此。一個人必得託命於家，家長的權勢更高，卑幼愈不能獨立了；這也是『循環的因果』！

這一段話說得一些兒不錯。我們不能獨立生活，自然不能獲得家庭的自由，恰像那奴隸佃夫對於他主人和地主的態度；所以無論是子弟對親長要求自由，或是女子對男子要求自由，都不能夠『托命』『寄生』『倚賴』『靠山』必定要生活獨立。生活獨立，是家庭自由的鎖鑰，是家庭改革的路徑！『家庭改革』（或是『家庭革命』）這句話，是刺眼的，招罵的，『駭人聽聞』的；因爲這種字面髣髴有一種積極的作爲在裏頭，我以爲我們對於舊家庭，倒不必積極的去改革，只要我們自已獲得家庭自由，再由我們自已創造起新家庭來，而要達到這種目的的第一手段，不是別的，就是生活獨立。顧君又毅然決然的說道：

吾輩若確是有心去改革社會的，吾想……要立志從吾做起；撤去了過去的怨毒，加增了未來的準備，擱下了對他人的責望，勉力的務自已的修養。——

這種『求已不求人』的方法，確是一個最有力量最有志氣的行爲；不過顧君並沒說出怎樣便可以達

到這種志願，我敢替顧君痛痛快快的說道：要改革家庭，必須要從吾做起，從吾做起，必須要吾自己生活獨立；因爲我自已生活能夠獨立，不作家庭的寄生物，纔能對於家庭，獲得自由，纔能從吾創造新家庭。把舊家庭裏許多制限，——像顧君所說的名分習俗運命三種主義，——和種種不能滿足人生意思的地方，一樣樣從吾自己新家庭裏面攆了出去。這豈不是從舊家庭變到新家庭最簡便的一個過渡嗎？這豈不是最妥協最適應『平易近人』的一種消極革命嗎？所以我的思思，凡新青年對於家庭改革，都應該打算從吾做起。換一句話說，就是新青年都應該立個創造新家庭的志願。立了這個志願，就刻刻不能忘生活獨立，而且趕緊要謀生活獨立；到了成丁時代，無論如何決不能想仗着闊父兄或希望父兄闊起來，好圖個不勞而獲的生活！就是在做學生的時代，能在社會上尋些事業做做，一面在學問上用功夫，一面也可以漸漸養成獨立生活的能力。東西洋各文明國的大學生，常常有在校課以外，更在社會上操別的勞工，（不問是勞心勞力，一樣都是勞工。）幹別的生活。他那種獨立自由的精神，是我們青年子弟第一應該實地摹仿的。假令新青年個個都能如此，那新家庭便可像佛經所說『華嚴樓閣彈指即現，』倒決不是什麼理想的空談，像那事實上辦不到的『烏託邦！』

我們中國至今還有一般子弟，脫不了『蔭生』思想，和一種家族主義的思想，巴不得有個闊父兄闊親戚來做個『靠山。』這種家製的寄生物，是新社會所不能容納的。自從社會政策上的勞働問題分配問題發生以後，社會學者對於『不勞而獲』的一種人，是極端反對的。況且從個人的人格上着想，這生活獨立，也是國民應有的責任；而由倫理上獨立自尊的觀念看來，也當然要生活獨立。所以生活獨立，不但是新家庭的根本問題，實在是造成新思想，新道德，新倫理，新生命，新社會，新國民的根本問題。我這篇不過但就最切近的新家庭一方面，提出這個問題來討論討論罷了；其實中國如今眞要想革新社會，發展思想，造成新國民的新生命，也非把這個『蔭生』思想根本打翻不可。換一句話說，仍舊是非生活獨立不可。

阿大與他的妻子臨別的時候，相抱而哭，哀痛非常！同里的鄰人，也爲他們灑點傷心眼淚。老婦的態度，却現出許多喜色。

過了一年，老婦又爲阿大娶個媳婦，平日吵鬧的程度比從前還更甚了。一天阿大說：「娘呀！我情願離開此地，出去做點買賣糊口。如有剩餘，送來給娘使用。何必使家庭天天不安呢？」老婦却是不允。

後來阿大生了兒子的時候，老婦的殘忍，眞是令人不堪聞了。大凡女子，在產子之後；到了吃飯，總要和點湯兒，方可下咽；亦可使乳汁充足，老婦亦照舊買點東西，却是擱到一二日後，纔取出來。時當盛暑，已臭得不可鼻聞。阿大的妻子，亦不敢不吃。

產後五日，老婦忽然跑到阿大房內，向他的媳婦說：「你以爲生了孩子，就可以裝懶不起來做事。」說罷用雙手盡力去拉。可憐女子在產子之後，那裏有力。況且又有小孩在懷吃乳。於是倒下床來。小孩亦幾乎壓死。阿大的妻子，亦因此病了數日。

一天阿大妻子病況，稍有起色。阿大放了心，出門做點生意；傍晚歸家，忽聽見房內妻子的哭聲，與他娘擊器具的聲音，急到房去，把老婦的長桿拿住，不讓亂打。老婦將自己的面孔打破，要去打官司，告子媳。阿大的妻子，帶着滿身傷痕，忍點痛苦，下床跪在老婦前面，說：「我的娘呀！……怪我不是，就完了！何必……」以後就越鬧越不堪了。

此稿爲同學某君所投，稿上不曾署名，而來信又未經保留。迫發稿時，始訪求某君名字，迄不可得。同人等甚覺抱歉。俟將來訪得時，再在本誌上特別聲明。疏略之咎，尙乞投稿人與讀者諸君原諒！

編輯者

評壇

「太極圖」與 Phallicism

康白情

七年前我在家裏將息病體的時候，訪了些講究修煉的先生們，從他研究黃老之道，練習靜功。得閒我就繙出些講修煉的書來看：如參同契，指玄篇，龍虎篇，呂純陽全集……一類的書，糊亂總看了好多部。其中大指不出乎說『陰陽』『五行』『八卦』……有有圖的，也有沒有圖的；或隱或顯，總與『太極圖』有密切的關繫。因此我與『太極圖』和與他有關連的東西，都曾有幾度思索，幾度研究的因緣。但他們所領有的那些原則，許多不能用物理學化學生理學的道理來相證明：所以我對於他們總覺得有無限的懷疑。

近來我讀了幾部論宗敎的書，知道人間有一種崇拜叫做 Phallicism。細玩他的意味，默察我國類似此種的崇拜，喚起舊日所蓄的觀念，我才頓然開悟，以爲『太極圖』是一種 Phallic emblem，而『太圖極』崇拜，就是我國古代的 Phallic worship。

我想看官要是個『國而不粹』的國粹家，——就是說只要是國的，就是粹的，就是該敬奉的，該闡揚的，——看到此處，一定會怫然變色，把這篇撕了燒了。要眞是如此，我就勸他少安勿躁；且把我後面所持的理由讀過一通，然後加以客觀的批評；要終覺得他是妄薄古人，毫無徵信，那時再請撕，再請燒。

元來 Phallicism 這件事，發乎人間崇拜自然的天性：不僅草昧民族才有，就是開化的民族如希臘人和腓尼基人也是有的。不過各民族的文化程度不均，因而所表的形迹有明暗，觀念有深淺罷了。我們中國民族無論怎樣文明，總不能說不是從野蠻狀況進化來的。那麼就是中國古代有這種可笑的崇拜，也不足爲我們現在的羞辱。處現在這個世界，還把野蠻時代留傳的東

西當做法物寶物，敬奉他，闡揚他，還才是我們以文明自號的莫大的羞辱呢！

關於這事，有個先決的問題，就是『怎麼知道我們先民必然有 Phallicism 的事實呢？』要答這個問題，必須考中國古代的社會史。但詳論此事，頗嫌論域太廣，且讓後來專家的研究；如今且摳要引幾條例，略資證明罷了。考野蠻民族 Phallicism 的觀念，原出於驚奇的本能。你想人類動物草木一切有生的東西，都秉着一點化機，生生不已，莫覩其始，莫窮其終，這樣的妙用，安得不令他們驚奇無狀呢？驚奇便生出思維；思維而未能了解，便不由不起了神祕的信仰，醉心的崇拜他。所以當春之月，感了太陽和雨的作用，草木發生，鳥獸孳尾，偶然雨中翻晴，日邊出虹，他們一時春機發動，性交便趁此恣縱了。因為他們以天擬人，把出虹的事，當做日雨交感的徵象；一時見此徵象，就未免以人法天了。易經說，『天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生；』這實在是中外一致的初民的思想。看呵！緯書上的詩緯河圖握矩記和河圖著命……所載我們的祖宗，知有母而不知有父的大聖人，誰不是其母感於虹蜺貫日月，搖光如虹，或流星如虹一類的瑞異而生的呵！河圖稽耀鉤說，『填星散為……虹蜺，主內淫。』詩國風蝃蝀章毛傳說，『蝃蝀止奔也，』鄭玄箋說，『蝃蝀虹也，夫婦過禮則虹氣盛。』我們先民的天人關繫與孳生的觀念，由此也就可見一斑了。

世人對於天地交感，有種很廣義的自然崇拜，其原則也可以歸納於 Phallicism 之內的。小亞細亞所崇拜的主要神道是『萬神之母』，在印度也崇拜菩薩的媽。中國祀皇天后土，世俗指皇天是男神，后土是女神，也不出乎這類自然崇拜的遺意。龍魚河圖說，『人皇別長九州，離艮地精生女為后夫婦之道始此，』也可以引證。

這所說的雖是抽象的，但所謂 Phallicism，並不是要著 Phallus 的實象，才算就是含蓄了他一點意思，也可以算在內的。說到實象一層，第十一版的 Encyclopaedia Britanica 上說，Phallicism 的最顯著的表徵，莫如類似十字架的石柱和木椿，在印度，美洲各地都容易找出的。你看中國各地各種送子菩薩的廟前，往往有許多根人家生兒女後來還願信所立的石質或木質的『橛子，』這不是與他們異形式同理由的東西麼？中國比較上開化的早，禮文早備，涉及男女之私，便以為穢褻難出搢紳先生之口；所以如今雖間或還有這種鄙陋的形蹟存在，而他所根據以成立的那種狹義的鄙陋的理由，卻早被禮例文明淘汰到爪哇國去了。但當時他的影響所及，深中於人心，直到現在，這種廣義的崇拜自然的鄙陋的思想仍舊遺留，而人不自知其鄙陋，這不能不算是我國人思想進化遲鈍的大不幸呵！

從這樣看來，可以知道在中國古代，無論抽象的具體的，都覺得有 Phallicism 的存在。那麼就認『太極圖』為一種 Phallic emblem，也不算是怪而難信的『孤例』了。至於『太極圖』與 Phallicism 所以相關繫的理由，我且把他條舉出來：——

（一）『太極圖』與河圖洛書——與中國和他們相關連的一切神祕東西。

作這個題目，引到河圖洛書，真是割雞用牛刀了。但是河圖洛書也帶着 Phallic emblem 的彩色；所以我索性把他們可以觸類旁通之點都略略的說個大概，省得後來的國粹學者再死心塌地去研究他，而自衒骨董的神祕派老先生們也省得儘在那裏搗鬼。

易繫辭說，『河出圖，洛出書，聖人則之。』河圖洛書這樣東西，也許實在有的；不過真相究竟難考罷了。我相信他們確是八卦以前無文字時代的圖畫；因為他們的觀念，再也不能更混沌，徵象再也不能更簡單，思想再也不能更幼稚了。我因為懷了這個心理，就逐處探索證據來證實『易有太極』這句話的原委。誰知翻了若干的書，不惟覺得盡是些廢話，翻轉把我的頭腦都攪昏了。後來看見張理的易象圖說，其中解釋一圖，他說那個圖象縱橫數去都是十五，正是效法河圖中宮天五加地十之象，（原文）（大抵首造（×）字之時，係效法中央字），加字是乘字，以畫數⊙其中的『⊙』就是『易』。我想河圖洛書所共同的地方，就是圖中有×字形的五個圈在中央，大約張理當時所見的易緯本上的河圖，或者有『⊙』當做五個圈的當中的一個。或者這就是『太極圖』（河圖中央的五個圈之象，也未可知。）

的籠形就是他與河圖洛書的關繫。不然，要不是相傳如此，朱熹的易學啓蒙上所畫的那洛書作範圖何以會憑空杜撰把洪範「九疇」的「皇極」硬配上洛書中央的五個圈呢？總之河圖洛書縱算是真的，數目縱然配合的巧，也不過是先民驚奇數理的一念所作成；如今看來，至多也不過是一種很好玩的娛戲品。先儒一定要想從糟粕裏咂出酒來，把他當做哲理去研究，無怪乎任有汗牛充棟的圖書，都只能當得隔靴搔癢了，

看官可知道河圖洛書又別號「龍圖」「龜書」麼？（史稱成王觀河洛，得龍圖洛書○宋書符瑞志說龍圖出河，龜書出洛○）隨便翻兩本史書，查看伏羲氏陶唐氏有虞氏夏后氏他們的瑞兆，我們可以看出他不是說龍負圖，就是說龜呈文，你想龍和龜在當時何等的神異，何等的寶重呵！我以為「龍章」是我們先民的 totem，在這裏且不說他。然而龍與龜代表陰陽兩性對待來說，總不外 Phallicism 的意思。你看有世俗所供的龜蛇圖和武廟神像龜前所塑的龜蛇像，都表示 sympathetic magic 的心象，就可以十分明白他了。我以為先民崇拜 phallus，畫了些龍啊龜啊來表示他，上面又附加了些圈兒點兒，又把太極圖也畫在中間，因為發見的地方，就替他起名叫河圖洛書。後來龍與龜的畫意兒因年久磨滅了，而世俗以訛傳訛，就說是龍負圖，龜呈文。你看他們的圈兒點兒，都是奇耦相配，這不是 Phallic emblem 是甚麼呢？就是八卦的畫數，也是陰陽相合。易經說天有幾數，地就有幾數，又說二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。這不也是 Phallicism 又是甚麼呢？河圖洛書如此，「太極圖」就更不用說了。

希臘 Dionysiac worship 所崇拜的動物界的神物，有虎鳥蛇龜這些個東西。中國的道士派崇拜「青龍」「白虎」「朱雀」「玄武」。他們以為東方青帝——即「青龍」——主發生萬物，主人生的壽命。世俗祝壽大概說「龜鶴遐齡」——鶴便是「朱雀」，龜便是「玄武」。兩兩比較，道士派符籙上所崇拜的東西，不是和 Dionysiac worship 的神物同屬於 Phallicism 麼？道士派畫符，開始就是一個「Ⓣ」，這便是「太極圖」的草書。「太極圖」是符籙上第一件法寶，與青龍白虎相處在一塊兒，你想想他的身分！

(二)修煉家的「太極圖」觀

道士派的符籙家和修煉家都當「太極」為天地之母，萬物之原，人身之根蒂「丹田」所以在自然界崇拜「太極之神」「五」在符籙上崇拜「太極圖」；而在人身卻崇拜「丹田」。胡渭易圖明辨說：「唐眞元妙品經有太極先天圖合「三輪」「五行」為一，而以「三輪」中之一圈，「五行」下之一圈為「太極」，又加以陰靜陽動男女萬物之象。」這大概是當時修煉家一般的觀念。後來周敦頤著太極圖說便效法他畫出了五個圖。其中「三輪」中包一圈的一個，其狀如「◎」。「三輪」有虛線，有實線，所以表陰陽，表奇耦，表「坎離」相交——即是「二氣交感」「水火既濟」之象。中間的「太極」所以表「一炁」表「虛無」——他的觀念可算是混沌到了太極了！河圖括地象說：「『易』有『太極』，是生兩儀，兩儀未分，其氣混沌。」原來「太極圖」的觀念天然是混沌的，這是閒話且不論他。再說「五行」下帶着一個圈的一圖。無論把他怎樣解釋，他總不外乎是以「五行」傅會「五臟」，以「太極」傅會「丹田」。至於「五行」「太極」之間，互相連絡的各線，就是表示「一炁周流」之象。說人以意使「心腎」「肝肺」之精相交，就是說倩黃婆牽合嬰兒姹女和金公木母——再以意（意代表脾臟，因為脾藏意）將他們因相交而生的東西運送到「丹田」裏存儲着，當做「大丹」的藥物，「鉛汞」之華。凡是二物對舉，含着陰陽兩性的意義，無論他怎樣巧立名目，總可以歸納在 Phallicism 之內的。其如有一派藉一種穢褻的秘術為修煉，也是應用「太極圖」的原理，那更是具體的 Phallicism，更是荒謬絕倫了。

我向來講究靜功，就現在也還是沒有拋棄他，因為他對於人身的效用，是可以用物理學化學和生理的心理學 (physiological psychology) 的道理來證明的——自然是與幻想成仙的「修煉」有別了。

(三)符籙上的意味

羅馬地方孩子們佩來禳蔽邪眼最普通的護身符就是 Phallus；因為他們與中國少受過教育的下流人一樣承認 Ph-

alhs 是能避邪的。（跑江湖）的人，多於其旅行箱中藏線紮實品，以爲可助邪術賊人的暗算。迷信很多的地方，Pollux 遇有鬧鬼的事情發生，便立一根 Phallic emblem 的（椎子）於出鬼之處，以爲可以制伏他。

說，鑄工們常把 Phallic emblem 安在他們的鑄造廠之前，大槪也是這個意思。你看中國鄉裏的舊式房屋梁上多半雕繪着有『太極圖，』不是用來避邪的麼？他那屋脊上的裝點品多半也畫上了『太極圖，』不是用來避邪的麼？道士驅鬼的桃符，打醮的黃紙符，上面都有『太極圖，』不都是用來避邪的麼？由避邪的功效看來，我們可以知道他與 Phallus 有同一的作用了。

（四）就他畫意兒自身上的觀察

世俗上着色的『太極圖，』是一半黃的，一半藍的；我看這或者是摹古的樣子，因爲他深合乎我們先民『天玄而地黃』的思想。所以半白半黑的『◐，』我認他是很原始的形式。其次是中界迴互曲線的『◑，』大槪是由古代鑄器上摹來的。至於程大昌易原上所示兩半各有微細的寓意點畫的各圖，更覺妙不可言。我們還在那裏去找天公配地母的廣義的 Phallicism 的遺意呢！

他的畫意兒不外兩解：

（一）雌雄兼體——天地未分時混沌之象；

（二）二氣交感——無極之眞，二五之精，妙合『夫』凝之象。

就前義說，Phallicism 的表徵之中，本有 Androgynous 的一種，就後義說，正足以表示他的 Sympathetic magic 的心象，——總之不出 Phallic worship 的神祕意義。所以我確斷『太極圖』是一種 Phallic emblem 而『太極圖』崇拜，就是我國古代的 Phallicism。

唉！古代野蠻思想所結晶裝潢了 Phallicism 的原則的『太極圖，』輾轉瞞債了幾千年，直到如今科學萬能的世界，還有人敬奉他，闡揚他，還是我國學術界怎麼大的一個污點呀！我也未嘗不愛我們的國粹，——『又國又粹』的國粹，因爲把他發展出去，他就成了『世界粹』了。但就現在一般自命國粹家的活動方向觀察，我眞不能不爲我可愛的國粹耽心。他們認不清，他把極幼稚，極無價值，極與他不相干的東西，都引來當了他的同類了，你看他的前途，怎麼樣的危險呀！仿佛他們還有用假牌子來冒替他希圖銷售殘貨的；……

因爲要人明白『太極圖』這類的東西，是『國而不粹』的國粹，值不得研究，好把研究他們所白花的有用的心思才力移來研究我所愛的『又國又粹』的國粹，我才不惜絮聒，長給給的草出這篇批評。我的意見是——

（一）凡是一種哲理，必須要備具明白的解說，分析的思想，條貫的理論。『太極圖』在這三樣之中，一無所有，所以根本不能認爲哲理。就說他含得有哲理在骨子裏，他含在骨子裏的哲理，至多也不過是一種『曖昧的二元論。』vague dualism『曖昧的二元論，』在哲學上也還是沒有位置。

（二）『太極圖』基於神祕的觀念而作成，與現在的科學思想根本衝突，所以不能成爲研究的問題。

（三）愈能搜出證據證明他的出處古遠，愈足以證明我所證明他的有根據。

（四）我們縱有志願要研究他，也只能把他當做社會史的材料，不能把他當做哲學史的材料。要當做哲理去研究，他那更是萬萬不能的了。其餘與『太極圖』相關繫的那些東西，不能成爲研究的問題，也正是同乎這個道理。

一句話歸總起來，我們要研究的東西，總要擇有用的，實際的，合乎科學的。不然，他炊之餘，『就䵷佰而歌，』『鼓腹以遊，』也足以消遣我們的長日了，這庸碌的一生，何必爲學？若必要步先儒的後塵，還去尋那想從糟粕裏嚼出酒來的生涯，那就不惟『悖時，』可眞是『庸人自擾』了！

八年三月十三日。

「罷了」——然則瘋話眞個可愛了。

尋常人說上幾句瘋話，便覺可愛，若是純粹瘋子，可愛的很更不消說了。在現在社會裏求「超人，」只有瘋子當得起。瘋子的見解，總比我們超過一層；瘋子的感情，總比我們來得眞摯；瘋子的行事，更是可望不可卽的。瘋子對於社會有一個透徹的見解，因而對於人生有一個透徹的覺悟，因而行事決絕不受世間習俗的拘束。我們精神健全——其實是精神停頓——的人，只知道社會的形式，不知道社會的內心；只知道人生的形跡，不知道人生的意味；看見精神異常——其實是精神超揭——的人，便以爲瘋顛。這眞恰恰像我們的祖先看見不曾見過的碧眼黃髮「人，」大呼以爲「鬼子鬼子！」我再舉兩個例；我們這「人」非特不講「人道主義，」並且不講「狗道主義。」請看北京野狗的多，恰和乞丐的多相等。一旦狗有覺悟了，知道人並不以「狗道主義」回答他這忠愛了，頓時逐人狂咬，實行「暗殺」的手段，人不特不以爲「以直報怨，」還要大聲疾呼的說，「瘋狗，打死他，」又譬如魯迅先生所作狂人日記的狂人，對於人世的見解，眞個透徹極了，但是世人總不能不說他是狂人。嗚呼！狂人！狂人！耶穌，蘇格拉底在古代，托爾斯泰尼采在近代，世人何嘗不稱他做狂人呢？但是過了些時，何以無數的非狂人跟着狂人走呢？文化的進步，都由於有若干狂人，不問能不能，不管大家願不願，一個人去闢不經人跡的路。最初大家笑他，厭他，恨他，一會兒便要驚怪他，佩服他，終結還是愛他，像神明一般的待他。所以我敢決然斷定，瘋子是烏託邦的發明家，未來社會的製造者。至於他的運命，又是受嘲於當年，受敬於死後。這一般的非瘋子，偏是「前倨後恭，」「二三其德」的，還配說自己不瘋，說人家瘋嗎？

中國現在的世界，眞是沉悶寂滅到極點了；其原因確是瘋子太少。瘋子能改換社會非瘋子頭腦太清楚了，心裏忘不了得失，忘不了能不能，就不免順着社會的潮流，滾來滾去。一般的名流偉人政客，當年讀書的時代，未必心黑如鐵，一旦登台，頓時顯出個魚鱉蝦蟹像，——這都爲清楚頭腦所驅使，所以「夫大人者，」還要不失其瘋子之心。我近來覺得第一層憾事是自己沒出息，不配做瘋子；但是看見別個瘋子，着實覺得親切有味，很願研究點瘋子文學，漸漸的引我向正路去。這眞是「詩人不識命心書，簡[illegible]個「文學瘋子」了！

瘋子以外最可愛的人物，便是小孩子。小孩子的神情心景，不是我這笨思想說得出的。我們當敬從的是瘋子，最當親愛的是孩子。瘋子是我們的老師，孩子是我們的朋友。我們帶着孩子，跟着瘋子走，——走向光明去。

八年，三月，十日。

朝鮮獨立運動中之新教訓

孟眞

這次朝鮮的獨立，就外表論來，力量是狠薄弱的，成功是絲毫沒有的，時間是狠短的，但是就內裏的精神看起來，實在可以算得「開革命界之新紀元。」

何以呢？這次的朝鮮獨立，確有特殊的采色。我以爲他對於未來的一切革命運動，有三層重要的教訓。

第一，是非武器的革命。日本之待朝鮮人，不特不許他家藏武器，並且近於武器的各種金屬物，也不許用。我曾聽到一位朝鮮朋友說，他所住的鄉村裏，每五家用一把切菜刀，其餘也就可想了。所以這次朝鮮人的獨立，只能發宣言書，開大會，口咬日本警察，卻不能拿鐵當血的交易品，拿武器當取得自由的用具。這樣舉動，在今日雖然不能成功，然而這不用武器的獨立運動，就價值講來，實在比用武器的獨立運動高得多。後一種雖然效力大些，只是手段不清白，因而結局的成功裏，每每夾着預料不到的惡[illegible]體。這沒有武器的革命，總算是正義的結晶。

第二，「是知其不可而爲之」的革命。懦弱的民族，每遇重大的事件，必要問可能不可能，力量夠不夠，瞻前顧後，結果是一事辦不成。實在說起來，只要是大衆願意的事體，大衆希望的事體，（此處專指社會中的事體，不泛指自然界中一切事體）沒有不可能，沒有力量不夠的可慮。最後的成功，雖然有遲早的問題，總沒有否定的問題。所以「知其不可而爲之」的裏面，竟可斷是「知其必可而爲之」。

中國此刻最可慮的現象，就是社會上一般的人，對於改革事業，總是慮到不可能。——這是中國人萬劫不復的運命的定案。大家既不做去，如何可能？大家既是做去，如何不可能？看看朝鮮人的堅固毅力，我們不眞要慚到無以自容的地步了。朝鮮人的這種精神，就是朝鮮人最後勝利的預告！

第三是單純的學生革命。歷來的革命，必離不了學生，但是學生以外，也還免不了別種人。書生自以爲力量不夠，想要借重武人資本家，等到成功以後，便是武人資本家的專政，全反書生的初心，革命等於未革命。這次的朝鮮獨立運動，沒有絲毫別種的力量，只憑一般書生的自覺心，眞是最純潔最光明的舉動了。

以上三項，都是這次朝鮮獨立的特別采色。朝鮮的獨立未成，這精神自必繼續下去，世界的革命未已，這精神自必繼續下去；這精神由現在看起來，好像想不可及，然而順着這世界的潮流，必得最後的勝利。我們應當高呼『朝鮮獨立運動的精神萬歲！』

朝鮮獨立運動感言

穗庭

迴想中國眞個可歎。一般沒有自覺的不必說了，就是那些有自覺的，也還是心氣薄弱的很。口裏談安那其主義，手上帶着金戒指，筆下發揮意志磨練人格獨立的文章，身子却常常和權勢接近。一般高級學校的學生，更是拚着命學官僚學政客，現在的學生如此，將來的社會可知，所以我現在不恨官僚，而恨學生，不恨迷頑可憐的老朽，而恨口是心非的新人物。

朝鮮這回的獨立運動，再接再厲，勇猛無前。中國的報紙，前日竟載有『朝鮮人因運動獨立，被捕至四千五百餘人，而運動始終不懈』的消息。我想具有這種獨立精神的民族，必不會永久仰他人鼻息的道理。朝鮮脫離日本的羈絆，直指顧間事，我們拭目以觀其成就是了。

我們做鄰國人民的人，對於這類運動，自然不能加以何等的援助或干涉。但朝鮮人若能始終不懈，力爭自由，他日光天化日之下，又多一自由國家，這也是我們所日夜禱祝的。

歐洲列強，現在正商議國際聯盟的事情。我想他們果眞盼望光明大地，從此再無戰禍，朝鮮獨立這事，是不能輕輕放過，聽其自起自滅的。時至二十世紀，世界上還那裏有怯懦不爭氣的民族？從前摺伏於他人權力之下的，過不幾時，行將抬頭而起，要求解放；朝鮮今日不過崛起做一個先導者罷了。照這看來歐美各自由國，若不趁這時和會未閉，把朝鮮獨立這問題，及與朝鮮獨立有聯帶關係的民族解放問題，根本加以解決，則世界永久和平的基礎，仍未得謂爲固定，可斷言了。

至於日本朝野，我也很盼望他們對於這事，有一番根本的覺悟——覺悟出不容朝鮮獨立無異拚命和時勢作對，終究必歸失敗。自來潮流所趨，無法挽救。日本此時的兵力非不能把朝鮮亂事一時敉平；然而解放的運動，已成爲廿世紀人類的共同趨向。不獨弱小的民族，弱小的國家，對於強大的民族，強大的國家，要求解放，卽弱小的階級，對於強大的階級，也有要求解放的運動。今日這些受壓抑的弱小民族，弱小國家，弱小階級，他日必會互相聯合，以對抗那壓抑他們的人。那時節，日本又將何以處朝鮮？總之，二十世紀裏面根本不容有操縱他人命運的民族；不特按諸正誼人道不應如此，卽按諸事勢亦不能如此。朝鮮獨立，遲早必成爲事實；日本之容許與否，不成問題了！

我從朝鮮獨立運動，又聯想到中國今日的情形。我想南北兩政府也把我們的幸福糟得夠了！

寫到此地，忽而看見一本進化雜誌第二期裏面有一篇評新潮雜誌所謂今日之世界新潮一文，把我很很的罵了一番，以爲我既提倡社會革命，又說民主主義社會政策不免自相矛盾。我於是恍然大悟知道讀者把我那篇文字誤會了——我很抱歉因爲恐怕我行文有不明之處，易起誤會。我那篇今日之世界新潮上半篇乃是說看現在的世界大勢社會革命的潮流，日高在事實上各國恐怕都不能免；並沒有對於社會革命本身加以可否。後半篇乃是說爲適應這事實上不能免的潮流起見，我們不能不實行社會民主主義的政治，以免他日有眞正社會革命時發生他種意外的危險。所以我的意見仍然一貫。我現在所研究的（說不到主張）是社會民主主義 Social Democracy 是想根據現狀，以民主主義的精神，先行改決社會各問題。同他們主張絕對的無政府主義的自然，根本不能相容了。先生所說的末了一種革命，眞是現在幾千萬青年切膚的問題，我盼望大家起來研究。但是總要用科學的方法去研究，而且從建設方面着想，因爲空言破壞是沒有用的。

三月十五日羅家倫白。

附錄

蔡校長致公言報函並附答林琴南君函

公言報記者足下，讀本月十八日貴報，「有請看北京大學思潮變遷之近狀」一則，其中有林琴南君致鄙人一函，雖原函稱「不必示覆，」而鄙人爲表示北京大學眞相起見，不能不有所辨證。有以答林君函抄奉，請爲照載，又貴報稱「陳胡等絕對的非棄舊道德，毀斥倫常，詆排孔孟，」大約卽以林君之函爲據，鄙人已於致林君函辨明之。惟所云「主張廢國語而以法蘭西文字爲國語之議，」何所據而云然？請示復。

答林琴南君函如左

琴南先生左右，於本月十八日公言報中，得讀惠書，索劉應秋先生事略。憶第一次奉函時，曾抄奉趙君原函，恐未達覽，特再抄一通奉上，如荷題詞，甚幸。

附錄趙體孟君來函

敬懇者敝郡明遺老劉應秋先生遺著（說經史十卷草樓詩集五卷硯𧅩文集五卷）特求　台端加以品題此書雖非一稗學說然文章之美則上窺漢魏下撫初唐尚不失爲彬雅　先生諱應秋字體元生平甘貧樂道杜門謝客康熙癸未時曾辭神木司鐸之命郡人父老相傳　顧亭林游歷至此與先生訂爲文字交然遺著零落無可考究是以爲憾是稿原先生不能與木俊付張鵬飛補山先生發印曾經吳門陸儼庭先生鑒定又未果今原稿存補山家中一二移散友人處五六孟思先生一生嘔盡斗室八十餘載若不厭世則滄海桑田焉不燼滅先是補山先生某日至興國見焚字紙者近取諦視則先生之遺著在焉搶之則一半已付秦灰言原著四十餘本今所存者則二十一二耳先生後嗣至六世而遂絕故孟欲集梓行而力未勝今介紹商務書館以重價始讓版權發行不揣冒昧謹爲先容尙希雅鑒懇介紹任公太炎又陵琴南諸先生代爲品題

公書語長心重，深以外間謠諑紛集爲北京大學惜，甚盛，惟謠諑必非實錄，公愛大學，爲之辨正可也。今據此紛集之謠諑、而加以責備，將使耳食之徒，益信謠諑爲實錄。豈公愛大學之本意乎？原

公之所責備者，不外兩點：一曰，「覆孔孟，剷倫常。」二曰，「盡廢古書，行用土語爲文字。」請分別論之。

對於第一點，當先爲兩種考察：（甲）北京大學教員，曾有以「覆孔孟，剷倫常」教授學生者乎？（乙北京大學教授，曾有於學校以外，發表其「覆孔孟，剷倫常」之言論者乎？

請先察「覆孔孟」之說。大學講義，涉及孔孟者，惟哲學門中之中國哲學史，已出版者，爲胡適之君之中國上古哲學史大綱，請詳閱一過，果有「覆孔孟」之說乎？特別講演之出版者，有崔懷瑾君之論語足徵記，春秋復始，哲學研究會中，有梁漱溟君提出「孔子與孟子異同」問題，與胡默青君提出「孔子倫理學之研究」問題，尊孔者多矣，寧曰覆孔？

若大學教員，於學校以外，自由發表意見，與學校無涉，本可置之不論。嘗姑進一步而考察之，則惟新青年雜誌中，偶有對於孔子學說之批評；然亦對於孔教會等託孔子學說以攻擊新學說者而發，初非直接與孔子爲敵也。公不云乎？「時乎井田封建，則孔子必能使井田封建，一無流弊。時乎潛艇飛機，則孔子必能使潛艇飛機，不妄殺人。衞靈問陳，孔子行。陳恆弒君，孔子討。用兵與不用兵，亦正決之以時耳。」使在今日，有拘泥孔子之說，必復地方制度爲封建，必以兵車易潛艇飛機；聞俄人之死其皇，德人之逐其皇，而曰必討之，豈非昧於「時」之義，爲孔子之罪人，而吾輩所當排斥之者耶？

次察「剷倫常」之說。常有五，仁，義，禮，智，信，公既言之矣。倫亦有五，君臣，父子，兄弟，夫婦，朋友。其中君臣一倫，不適於民國，可不論。其他父子有親，兄弟相友，（或曰長幼有序）夫婦有別，朋友有信，在中學以下修身教科書中，詳哉言之。大學之倫理學，涉此者不多。然從未有父子相夷，兄弟相鬩，夫婦無別，朋友不信，教授學生者。大學尚無女學生，則所注意者，自偏於男子之節操。近年於教科以外，組織一進德會，其中基本戒約，有不嫖，不娶妾兩條。不嫖之戒，決不背於古代之倫理。不娶妾一條，則且視孔孟之說爲尤嚴矣。至於五常，則倫理學中之言仁愛，言自由，言秩序，戒欺詐，而一切科學，皆爲增進知識之需，寧有剷之之理歟？

若謂大學教員，既於學校以外，發表其「剷倫常」之主義乎？則試問有誰何教員，曾於何書，何雜誌，爲父子相夷，兄弟相鬩，夫婦無別。朋友不信之主張者？曾於何書，何雜誌，爲不仁，不義，不智，不信，及無禮之主張者？公所舉「斥父母爲自感情慾，於己無恩」，謂隨園文中有之。弟則憶後漢書孔融傳，路粹枉狀奏融有曰：「前與白衣禰衡跌蕩放言，云父之於子，當有何親？論其本意，實爲情欲發耳。子之於母，亦復奚爲？譬如寄物瓶中，出則離矣。」孔融禰衡，並不以是損其聲價。而路粹則何如者？且公能指出誰何教員，曾於何書，何雜誌，述路粹或隨園之語，而表其極端贊成之意者？且弟亦從不聞有誰何教員，崇拜李贄其人而願拾其唾餘者。所謂「武曌爲聖王，卓文君爲賢媛」，何人曾述斯語，以號於衆，公能證明之歟？

對於第二點，當先爲三種考察：（甲）北京大學是否已盡廢古文而專用白話？（乙）白話果是否能達古書之義？（丙）大學少數教員所提倡之白話的文字，是否與引車賣漿者所操之語相等？

請先察「北京大學是否已盡廢古文而專用白話」。大學預科中，有國文一課，所據爲課本者，曰模範文，曰學術文，皆古文也。其每月中練習之文，皆文言也。本科中有中國文學史，西洋文學史，中國古代文學，中古文學，近世文學；又本科預科皆有文字學，其編成講義而付印者，皆文言也。於北京大學月刊中，亦多文言之作。所可指爲白話體者，惟胡適之君之中國古代哲學史大綱，而其中所引古書，多屬原文，非皆白話也。

次考察「白話是否能達古書之義」。大學教員所編之講義，固皆文言矣，而上講壇後，決不能以背誦講義塞責，必有賴於白話之講演，豈講演之語，必皆編爲文言而後可歟？吾輩少時，讀四書集注，十三經注疏，使塾師不以白話講演之，而編爲類似集注，類似注疏之文言以相授，吾輩其能解乎？若謂白話不足以講說文，講古籀，講鐘鼎之文，則豈於講壇上當背誦徐氏說文解字繫傳，

郭氏汗簡，薛氏鐘鼎款識之文，或編為類此之文書，而後可，必不容以白話講演之歟？

又次考察「大學少數教員所提倡之白話的文字，是否與引車賣漿者所操之語相等？」白話與文言，形式不同而已，內容一也。天演論，法意，原富等，原文皆白話也，而嚴幼陵君譯為文言。少仲馬，迭更司，哈德等所著小說，皆白話也，而公譯為文言，公能謂公及嚴君之所譯，高出於原本乎？若內容淺薄，則學校報考時之試卷，普通日刊之論說，儘有不值一讀者，能勝於白話乎？且不特引車賣漿之徒而已，清代目不識丁之宗室，其能說漂亮之京話，與紅樓夢中寶玉黛玉相埒，其言果有價值歟？熟讀水滸紅樓夢之小說家，能於續水滸傳紅樓復夢等書以外，為科學哲學之講演歟？公謂「水滸，紅樓，作者均博極群書之人，總之非讀破萬卷，不能為古文，亦並不能為白話」誠然，誠然。北京大學教員中，善作白話文者，為胡適之，錢玄同，周啓孟諸君。　公何以證知為非博極群書，非能作古文，而僅以白話文藏拙者？胡君家世從學，其舊作古文，雖不多見，然卽其所作中國哲學史大綱言之，其了解古書之眼光，不讓於清代乾嘉學者。錢君所作之文字學講義，學術文通論，皆古雅之古文。周君所譯之「或外小說」，則文筆之古奧，非淺學者所能解。然則公何寬於水滸，紅樓之作者，而苛於同時之胡，錢，周諸君耶？

至於弟在大學，則有兩種主張如左．

（一）對於學說，仿世界各大學通例，循「思想自由」原則，取兼容并包主義，與　公所提出之「圓通廣大」四字，頗不相背也。無論有何種學派，苟其言之成理，持之有故，尚不達自然淘汰之運命者，雖彼此相反，而悉聽其自由發展。此義已於月刊之發刊詞言之，抄奉一覽。

附錄北京大學月刊發刊詞

北京大學之設立，既二十年於茲，向者自規程而外，別無何等印刷品，流布於人間。自去年有日刊，而全校同人，始有聯絡感情交換意見之機關。且亦藉以報告吾校現狀於全國教育界。顧日刊篇幅無多，且半為本校通告所占，不能載長篇學說，於是有月刊之計畫。

以吾校設備之不完全，教員之忙於授課，而且或於授課以外，兼任別種機關之職務，則夫月刊取材之難，可以想見。然而吾校必發行月刊者，有三要點焉：一曰，盡吾校同人力所能盡之責任。所謂大學者，非僅為多數學生按時授課，造成一種畢業生之資格而已也；實以是為共同研究學術之機關。研究也者，非徒輸入歐化，而必於歐化之中，為更進之發明；非徒保存國粹，而必以科學方法，揭國粹之真相。雖曰吾校實驗室，圖書館等，缺略不具；而外界學會，工場之屬，無可取資。求有所新發明，其難固倍蓰於歐美學者。然十六七世紀以前，歐洲學者，其所憑藉，有以逾於吾人乎？卽吾國周秦學者，其所憑藉，有以逾於吾人乎？苟吾人不以此自餒，利用此簡單之設備，短少之時間，以從事於研究，要必有幾許之新義，可以貢獻於吾國之學者，若世界之學者。使無月刊以發表之，則將並此少許之貢獻，而靳而不與。吾人之愧歉，當何如耶？

二曰破學生專已守殘之陋見。吾國學子，承舉子文人之舊習，雖有少數高才生，知以科學為單純之目的，而大多數或以學校為科舉，但能教室聽講，年考及格，有取得畢業證書之資格，則他無所求；或以學校為書院，暖暖姝姝，守一先生之言，而排斥其他。於是治科學者，恆蔑視科學，而不知近世文學，全以科學為基礎；治一國文學者，恆不肯兼涉他國，不知文學之進步，亦有資於比較；治自然科學者，局守一門，而不肯稍涉哲學，而不知哲學卽科學之歸宿，其中如自然哲學一部，尤為科學家所需要；治哲學者，以能讀古書為足用，不耐煩於科學之實驗，而不知哲學之基礎不外科學，卽最超然之玄學，亦不能與科學全無關係。有月刊以網羅各方面之學說，庶學者讀之，而於專精之餘，旁涉種種有關係之學理，庶有以祛其偏狹之意見，而且對於同校之教員及學生，皆有交換知識之機會，而不至於隔閡矣。

三曰釋校外學者之懷疑。大學者「囊括大典，網羅眾家」之學府也。禮記中庸曰：「萬物並育而不相害；道並行而不相悖」足以形容之。如人身然，官體之有左右也，呼吸之有出入也，骨肉之有剛柔也，若相反而實相成。各國大學，哲學之惟心論與惟物

論文學美術之理想派與寫實派，科學之干涉論與放任論，倫理學之動機論與功利論，宇宙論之樂天觀與厭世觀，常樊然並峙於其中。此思想自由之通則，而大學之所以為大也。吾國承數千年學術專制之積習，常好以見聞所及，持一孔之論。聞吾校有近世文學一科，兼治宋元以後之小說曲本，則以為排斥舊文學，而不知周秦兩漢文學，六朝文學，唐宋文學，其講座固在也；聞吾校之倫理學用歐美學說，則以為廢棄國粹，而不知哲學門中於周秦諸子，宋元道學，固亦為專精之研究也；聞吾校延聘講師，講佛學相宗，則以為提倡佛教，而不知此不過印度哲學之一支，藉以資心理學，論理學之印證，而初無與於宗教，並不破思想自由之原則也。論者知其一而不知其二，則深以為怪。今有月刊以宣布各方面之意見，則校外讀者，當亦能知吾校兼容並收之主義，而不至以一道同風之舊見相繩矣。

以上三者，皆吾校所以發行月刊之本意也。至月刊之內容，是否能副此希望，則在吾校同人之自勉，而靜俟讀者之批判而已。

中華民國七年十二月十日，北京大學校長蔡元培

（二）對於教員，以學詣為主。在校講授，以無背於第一種之主張為界限。其在校外之言動，悉聽自由，本校從不過問，亦不能代負責任。例如復辟主義，民國所排斥也，本校教員中，有拖長辮而持復辟論者，以其所授為英國文學，與政治無涉，則聽之。籌安會之發起人，清議所指為罪人者也，本校教員中有其人，以其所授為古代文學，與政治無涉，則聽之。嫖賭娶妾等事，本校進德會所戒也，教員中間有喜作側豔之詩詞，以納妾狎妓為韻事，以賭為消遣者，苟其功課不荒，並不誘學生而與之墮落，則姑聽之。夫人才至為難得，若求全責備，則學校殆難成立。且公私之間，自有天然界限。譬如　公曾譯有茶花女，迦茵小傳，紅礁畫槳錄等小說，而亦曾在各學校講授古文及倫理學。使有人詆　公為以此等小說體裁講文學，以狎妓姦通爭有夫之婦講倫理者，寧值一笑歟？

然則革新一派，即偶有過激之論，苟於校課無涉，亦何必強以其責任歸之於學校耶？此復，並候
著祺

八年三月十八日蔡元培敬啟

附錄本月十八日公言報原文

請看北京學界思潮變遷之近狀

北京大學之新舊學派……兩種雜誌之對抗……第三者之調停派學說……

三者以外之學者議論……林琴南致蔡鶴卿書……

北京近日教育雖不甚發達而大學教師各人所鼓吹之各式學說則五花八門頗有足紀者國立北京大學自蔡孑民氏任校長後氣象為之一變尤以文科為甚文科學長陳獨秀氏以新派首領自居平昔主張新文學甚力教員中與陳氏沆瀣一氣者有胡適錢玄同劉半農沈尹默等學生聞風興起服膺師說張大其辭者亦不乏人其張以為文學須應世界思潮之趨勢若吾中國歷代相傳者乃為雕琢的阿諛的貴族文學陳腐的鋪張的古典文學迂晦的艱澀的山林文學應根本推翻代以平民的抒情的國民文學新鮮的立誠的寫實文學明瞭的通俗的社會文學此文學革命之主旨也自胡適氏主講文科哲學門後旗鼓大張新文學之思潮益澎湃而不可遏既前後抒其議論於新青年雜誌而於其所教授之哲學講義亦且改用白話文體裁近又由其同派之學生組織一種雜誌曰新潮者以張皇其學說新潮之外更有每週評論之印刷物發行其思想議論之所及不僅反對舊派文學冀收摧殘廓清之功即於社會所傳留之思想亦直接間接發見其不適合之點而加以抨擊蓋以人類社會之組織與文學本有密切之關係人類之思想更為文學實質之所存既反對舊文學自不能不反對舊思想也顧同時與之對峙者有舊文學一派舊派中以劉師培氏為之首其他如黃侃馬敘倫等則與劉氏結合互得聲援者也加以國史館之耆老先生如屠敬山張相文之流亦復而深表同情於劉黃劉黃之學以研究音韻說文訓詁為一切學問之根以綜博考據講究古代制度接跡漢代經師之軌文章則重視八代而輕唐宋目介甫子瞻為淺陋寡學其於清代所謂桐城派之古文家則深致不滿謂彼輩學無所根而徒斤斤於聲調更藉文以載道之說假義理為文章之面具殊不值通人一笑從前大學講壇為桐城派古文

家所佔領者迄入民國章太炎學派代之以與在姚叔節林琴南輩目擊劉黃諸後生之皋比坐擁已不免有文藝衰微之感然若視新文學派之所主張更當認爲怪誕不經似爲其禍之及於人羣直無異於洪水猛獸轉顧太炎新派反若塗軌之猶能接近矣頃者劉黃諸氏以陳胡等與學生結合有種種印刷物發行也乃亦組織一種雜誌曰國故組織之名義出於學生而主筆政之健將教員實居其多數蓋學生中固亦分舊新兩派而各主其師說者也二派雜誌旗鼓相當互相爭辯當然有裨於文化第不言忘其辯論之範圍純任意氣各以惡聲相報復耳至於介乎二派者則有海鹽朱希祖氏朱亦太炎之高足弟子也邃於國學且明於世界文學進化之途徑故於整理舊文學之外兼冀組織新文學惟彼之所謂新者非脫却舊之範圍蓋其手段不在於破壞而在於改良以記者之愚似覺朱氏之主張較爲適當也日前喧傳教育部有訓令達大學令其將陳錢胡三氏辭退但經記者之詳細調查則知尙無其事惟陳胡等對於新文學之提倡不第舊文學一筆抹摋而且絕對的菲棄舊道德毀斥倫常詆排孔孟並且有主張廢國語而以法蘭西文字爲國語之議其鹵莽滅裂實亦太過頃林琴南氏有致蔡孑民一書洋洋千言於學界前途深致悲閔茲將原書刊布於下讀者可以知近日學風變遷之劇烈矣林答蔡書云

鶴卿先生太史足下與公別十餘年壬子一把晤忽忽八年未通音問至以爲歉屬辱賜書以遺民劉應秋先生遺著囑爲題詞書未梓行無從拜讀能否乞趙君作一短簡事略見示謹譔跋尾歸之嗚呼明室敦氣節故亡國時殉烈者衆而夏峯梨洲亭林楊園二曲諸老均脫身斧鉞其不死幸也我公崇尚新學乃亦垂念逋播之臣足見名教之孤懸不絕如縷實望我公爲之保全而護惜之至慰至慰雖然尤有望於公者大學爲全國師表五常之所係屬近者外間謠諑紛集我公必有所聞即弟亦不無疑信或且有惡乎闒茸之徒因生過激之論不知救世之道必度人所能行補偏之言必使人以可信若盡反常軌侈爲不經之談則毒粥既陳旁有爛腸之鼠明燎宵擧下有聚死之蟲何者趨甘就熱不中其度則未有不斃者方今人心喪敝已在無可救挽之時更侈奇矯之說用以譁衆少年多半失學利其便已未有不糜沸麕至而附和之者而中國之命如屬絲矣晚清之末造慨世者恆曰去科擧停資格廢八股斬豚尾復天足逐滿人撲專制整軍備則中國必強今百凡皆遂矣強又安在於是更進一解必覆孔孟剷倫常爲快嗚呼因童子之羸困不求良醫乃追責其二親之有隱瘵逐之而童子可以日就肥澤有是理耶外國不知孔孟然崇仁仗義矢信尙智守禮五常之道未嘗悖也而又濟之以勇弟不解西文積十九年之筆述成譯著一百二十三種都一千二百萬言實未見中有違忤五常之語何時賢乃有此叛親蔑倫之論此其得諸西人乎抑別有所授耶我公心右漢族嘗在杭州時間關避禍與夫人同茹辛苦宗旨不變勇士也方公行時弟與陳叔通惋惜公行未及一送申伍異趣各衷其是蓋今公爲民國宣力弟仍淸室擧人交情固在不能視若冰炭故辱公寓書殷殷於劉先生之序跋實隱示明淸標季各有遺民其志均不可奪也年弟垂七十富貴功名前三十年視若棄灰今篤老尙抱殘守缺至死不易其操前年梁任公倡馬班革命之說弟聞之失笑任公非劣何爲作此媚世之言馬班之書讀者幾人殆不革而自革何勞任公費此神力若云死文字有礙生學術則科學不用古文古文亦無礙科學英之迭更累斥希臘臘丁羅馬之文爲死物而至今仍存者迭更雖躬負盛名固不能用私心以蔑古矧吾國人尙有何人如迭更者耶須知天下之理不能就便而奪常亦不能取快而滋弊使伯夷叔齊生於今日則萬無餓死之方孔子爲聖之時時乎井田封建則孔子必能使井田封建一無流弊時乎潛艇飛機則孔子必能使潛艇飛機不妄殺人所以名爲時中之聖時者與時不悖也衛靈問陳孔子行陳恆弒君孔子討用兵與不用兵亦正之以時耳今必曰天下之弱弱於孔子然則天下之強宜莫強於威廉以柏靈一隅抵抗全球皆敗衂無措直可爲萬世英雄之祖且其文治武功科學商務下及工藝無一不冠歐洲胡爲懨懨爲荷蘭之寓公若云成敗不可以論英雄則又何能以積弱歸罪孔子彼莊周之書最擯孔子者也然人間世一篇盛推孔子所謂人間世者不能離人而立之謂其託顏回託葉公子高之問難孔子陳以接人處衆之道則莊周亦未嘗不近人情而忤孔子乃世士不能博辯爲千載以上之莊周竟咆勃爲千載以下之魑魅一何其可笑也且天下唯有眞學術眞道德始足獨樹一幟使人景從若盡廢古書行用土語爲文字則都下引車賣漿之徒所操之語按之皆有文法

不類閩廣人無爲文法之啁啾據此則凡京津之稗販均可用爲教授矣若水滸紅樓皆白話之聖竝足爲教科之書不知水滸中辭吻多采岳珂之金陀萃篇紅樓亦不止爲一人手筆作者均博極羣書之人總之非讀破萬卷不能爲古文亦並不能爲白話若化古子之言爲白話演說亦未嘗不是按說文演長流也亦有延之廣之之義法當以短演長不能以古子之長演爲白話之短且使人讀古子者須讀其原書耶抑憑講師之一語即算爲古子若讀原書則又不能全讀古文矣况於古子之外尚以說文講授說文之學非俗書也當參以古籀證以鐘鼎之文試思用籀篆可化爲白話耶果以篆籀之文雜之白話之中是引漢唐之環燕與村婦談心陳商周之俎豆爲野老聚飲類乎不類弟閩人也南蠻鴃舌亦願習中原之語言脫授我者以中原之語言仍令我爲鴃舌之閩語可乎蓋存國粹而授說文可也以說文爲客以白話爲主不可也乃近來尤有所謂新道德者斥父母爲自感情慾於己無恩此語曾一見之隨園文中僕方以爲於不倫斥袁枚爲狂謬不圖竟有用爲講學者人頭畜鳴辯不屑辯置之可也彼又云武曌爲聖王卓文君爲名媛此亦拾李卓吾之餘唾卓吾有禽獸行故發是言李穆堂又拾其餘唾尊嚴嵩爲忠臣今試問二李之名學生能舉之否同爲埃滅何苦增茲口舌可悲也大凡爲士林表率須圓通廣大據中而立方能率由無弊若憑位分勢利而施趨怪走奇之教育則惟穆默德左執刀而右傳教始可如其願望今全國父老以子弟託公願公留意以守常爲是況天下溺矣藩鎮之禍邇在眉睫而又成爲南北美之爭我公爲南士所推宜痛哭流涕助成和局使民生有所蘇息乃以清風亮節之躬而使議者紛集甚爲我公惜之此書上後可以不必示覆唯靜盼好音爲國民端其趨向故人老悖甚有幸焉愚直之言萬死萬死林紓頓首

新潮第一卷第四號

民國八年十二月三版

編輯者　新潮社
發行者　國立北京大學出版部
印刷者　亞東圖書館

總發行所

上海五馬路棋盤街西首

亞東圖書館

定價		郵費			
洋裝	平裝	洋裝平裝相同			
一冊	五冊	本埠	本國	日本	外國
一元八角	一元五角	七分五厘	一角五分	一角五分	五角